

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO I
1995/I · 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Giovanni Aquilecchia, University College London
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Paul R. Blum, Königstein
Lina Bolzoni, Università degli Studi, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Michele Ciliberto, Università degli Studi, Pisa
Germana Ernst, III Università degli Studi, Roma
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Saverio Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli
Laura Salvetti Firpo, Torino
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via
Carlo Fea 2, I-00161 Roma
Germana Ernst, III Università degli Studi, via Magenta 5, I-00185 Roma

Redazione / Editorial Secretaries

Candida Carella, Maria Conforti, Simon Ditchfield, Giuseppe Landolfi Petrone, Martin Mulsow, Anna Laura Puliafito, Elisabetta Scapparone, Pina Totaro, Oreste Trabucco, Dagmar von Wille

La rivista ha periodicità semestrale. I primi due numeri (1995, 1996) saranno doppi. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. The first two numbers (1995 and 1996) will be double issues. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO I
1995/I · 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*^{*},

Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 1996 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

INDICE

E. Garin, <i>Al Lettore</i>	7
Studi · Testi · Documenti	
<i>Cinque sonetti inediti di Campanella</i> , a cura di G. Ernst	11
G. Aquilecchia, <i>Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze</i>	21
E. Canone, <i>L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella</i>	43
C. Carella, <i>Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano</i>	63
G. Ernst, <i>Note campanelliane: I. L'inedita «Chiroscopia» a Richelieu; II. La perduta «Disputatio contra graphomantum»</i>	83
M. Fintoni, <i>Images of Mercury between Guillaume Budé and Giordano Bruno</i>	103
M.-P. Lerner, <i>La science galiléenne selon Tommaso Campanella</i>	121
M. Miele, <i>Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)</i>	157
M. Mulsow, «Sociabilitas». <i>Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert</i>	205
A. Perfetti, <i>John Evelyn e 'the rational Bruno'</i>	233
S. Ricci, <i>Giovinezza di un inquisitore. Giulio Antonio Santori, Giordano Bruno e il Santo Uffizio a Napoli</i>	249
O. Trabucco, <i>Lo sconosciuto autografo della «Chirofisonomia» di G. B. Della Porta</i>	273
Rassegne · Recensioni · Schede	
<i>Convegni bruniani: 1990-1995</i> (S. Bassi, S. Ditchfield, G. Guida, E. Scapparone, N. Tirinnanzi)	297
<i>Campanella nelle più recenti storie della letteratura italiana</i> (G. M. Barbutto)	309
C. Agrippa, <i>De occulta philosophia</i> , ed. by V. Perrone Compagni (D. Giovannozzi)	315
M.-P. Lerner, <i>Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle</i> (L. Bianchi)	318
<i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di Bruno e Campanella: 1990-1995)	321

STUDI · TESTI · DOCUMENTI

AL LETTORE

Non può non darsi un caldo benvenuto a una pubblicazione periodica come questa che si propone di diffondere contributi altamente specializzati volti a mettere a fuoco non solo l'opera di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella, ma il loro mondo e i dibattiti in mezzo ai quali essi nacquero, si mossero le loro vite e la loro drammatica vicenda, la loro eco e il loro peso nel tempo, i modi in cui circolarono e in cui furono rilette le loro pagine.

Se, infatti, almeno sotto certi aspetti, sono profondamente mutati modi e funzioni delle 'riviste' generali di filosofia teoriche e storiche, il caso di Bruno e Campanella ha caratteri specifici degni di nota, che li rende meritevoli di una considerazione a parte. Figure eminenti nel complesso panorama italiano del maturo e tardo Rinascimento, collocate in un periodo storico eccezionale, con echi e contatti molteplici di larga risonanza europea, con un peso singolare su più fronti, il loro stesso tragico destino ne ha fatto riemergere di continuo nei secoli la figura e il messaggio. D'altra parte la loro così drammatica vicenda, se per un verso ha ostacolato e deformato la conoscenza dei loro scritti (non poche delle loro pagine non hanno ancora visto in modo degno la luce), per un altro verso ha spesso bloccato una serena esplorazione dei casi della loro vita condotta attraverso l'analisi di tutti i documenti esistenti.

Fortunatamente l'interesse per un'epoca decisiva per la storia della cultura europea, che è venuto nei secoli richiamando l'attenzione su di loro, si è oggi riaperto, talora in prospettive nuove. Si ristampa Bruno italiano, si rilegge, si traduce in altre lingue moderne, si discute. Si comincia a leggere sul serio Bruno latino, se ne inseguono gli echi sotterranei, se ne scoprono risonanze insospettate. Di Campanella non solo si pubblicano gli inediti, ma si progetta, finalmente, una edizione completa, mentre si seguono presenze e circolazioni impensate insieme a legami imprevisi.

Nuovi metodi di ricerca e nuovi strumenti aprono vie nuove e decisive, a cominciare dall'indagine sul lessico. Nuovi interlocutori emergono, inseriti in dibattiti tanto fecondi quanto imprevisi o nascosti. La problematica filosofica e religiosa si apre per un verso sempre di più alle lettere, alle arti, alle scienze della natura che si rinnovano, alla riflessione politica. L'indagine su Bruno e Campanella, il ripensamento della loro vicenda, significa così apertura in ogni direzione, al di là di confini svuotati di senso, in un affascinante viaggio di scoperta.

Si tratta anche di un modo di intendere la storia della filosofia: con le idee gli uomini che le pensano, disposti a dare la vita per farle vivere.

EUGENIO GARIN

CINQUE SONETTI INEDITI DI CAMPANELLA

a cura di GERMANA ERNST

I

A Roma

Regina eri del mondo, oggi sei madre
dove ogni savio d'ogni gente arriva,
se sorte d'ogni sorte non ha priva
come la mia, a dignità leggiadre.

Tutte difensi le cristiane squadre
di Tebro latti a la famosa riva;
l'infedel prende da te fede viva.
Taccian le lingue venenose et adre.

Fondò in te il regno l'inventor del vino
pontefice primero, a cui successe
la Monarchia fatal poi di Quirino¹.

Cesare il tutto a quel gran fin poi resse
ch'ebbe fermezza nel gran Costantino,
celeste seggio, che Dio in terra elesse.

I,1. *L'inventor del vino* è Noè; *Quirino* è Romolo.

II

A Spagna

Da levante a ponente caminando
la Monarchia del mondo a te fin venne
e per oltre passar pose le penne
onde vai tutta la sfera girando.

Con quattro scalzi donar morte e bando
a popoli infiniti ti convenne¹.
Meraviglia di Dio, che ti sostenne
che vai ad un gregge tutti congregando².

Dio trova i mezzi a chi promette il fine
onde ne' gran principii d'ogni Impero
diede armi nove e arti pellegrine.

Tu de la calamita hai l'uso altiero,
le stampe e l'archibuggi, opre divine,
onde hai per tutto il corso sì leggiro.

II,1. Cfr. *Discorso delle ragioni...*, p. 28 (cfr. ed. cit. nella nota 2 della Nota che segue): «... quattro scalzi hanno spopolato paesi infiniti di gente idolatra».

II,2. Cfr. Joann. 10, 16.

III

Ad Inghilterra

Se Pietro e Paolo, che fur gli architetti
di santa Chiesa, in terra oggi calasse,
cosa non troverebbe ch'ammendasse
se non gli abusi de' sensi imperfetti.

Ma voi negate, Inglesi maledetti,
non sol che la fè santa in lei durasse,
ma ancor la politia; e ciò vi bastasse
che mal contra voi stessi sete affetti.

Se, negando l'umana libertate,
perché ad Arrigo lussuria la tolse¹,
d'essere bestie o schiavi confessate.

Già tra gli uomini Cesare v'accolse,
tra santi figli Gregorio²: ove andate?
A Cam, ch'al padre beffando si volse³?

III,1. Allusione al re Enrico VIII (1491-1547) e alle sue sei mogli.

III,2. Le campagne militari di Cesare ebbero inizio nel 55-54 a.C.; nel 595-6 fu inviato da papa Gregorio I il monaco Agostino, che diede inizio a una vasta opera di cristianizzazione.

III,3. Cfr. Gen. 9, 22.

IV

Sonetto gemino profetale fatto da fra Tomaso Campanella
nell'anno 1614

Non guasta i suoi disegni per li vostri
l'Altissimo, o Savoia, o Veneziani.
L'ultima monarchia data è a l'Ispani:
vedi la Biblia e i *Profetali* nostri¹.

Scrittura è in ciel pur con divini inchiostri
ch'in Saggittario i pianeti soprani
ricongiunse in lor pro²: né fati vani
ci aggiunser novi mondi, stelle e mostri.

Si divide la Francia e si prepara
ad obbedirli: e l'italica gente
con suoi capi a chinarsi anche s'impara.

Germania spagnolizza, e di ponente
ogni paese e di levante a gara.
Mia Squilla è sfortunata, ma non mente.

IV,1. Sono gli *Articoli prophetales*, il cui primo abbozzo risale ai primi tempi della carcerazione: l'opera fu compiuta negli anni 1605-1609.

IV,2. Allusione alla grande congiunzione di Giove e Saturno in Sagittario, segno di Spagna, avvenuta il 24 dicembre 1603.

V

Sonetto 2°

Veggio il tempo promesso omai presente
ch'Abramo in David sia del mondo erede¹,
di Grecia e Gerosolima a la sede
ritornano i pastor: Giudea si pente.

Contra Turchia con Spagna unitamente
l'Etiope, il Mosco e 'l Persa andar si vede.
Il Giaponese e 'l Catain già crede.
Gloria Patri a cantar l'India consente.

Nell'anno mil seicento vinti quattro
d'Italia in Tracia et Asia scorre e vince
l'altier duca Giron angel di Marte².

Gira in Egitto vincitor da Battro³,
Marocco e Fez di fellonia convince;
vorrà più far: ma il ciel di terra il parte.

V,1. Cfr. Gen. 18, 18; 22, 17-18.

V,2. Pedro Tellez Giron y Guzmán, terzo duca d'Ossuna (1574-1624), governatore di Sicilia dal 1611 e viceré di Napoli dal 1616.

V,3. Capitale della Battriana, regione nell'estremità orientale dell'altopiano iranico.

NOTA

Siamo felici di pubblicare in apertura di questo primo numero di «Bruniana & Campanelliana», quale auspicio e augurio, cinque sonetti inediti di Tommaso Campanella. Essi sono conservati a New York, in un manoscritto della biblioteca dell'Hispanic Society of America: si tratta di un codice cartaceo del XVII secolo, che contiene un omogeneo *corpus* di opere politiche campanelliane¹.

Al primo posto incontriamo gli *Aforismi politici* (*Assiomi o Ammaestramenti politici... come fondamentali alla Monarchia di Spagna*), seguiti dalla *Monarchia di Spagna*, nella consueta versione interpolata da passi di Botero, e quindi dai *Discorsi ai Principi d'Italia, che per ben loro e del Cristianesimo non debbono contraddire alla Monarchia di Spagna*, dal *Discorso delle ragioni ch'a il Re Cattolico sopra il novo Hemisfero e altri regni d'infedeli* e infine dalla *Monarchia del Messia*, nella redazione italiana in quindici capitoli².

Ma il ms. ci riserva alcune sorprese. La prima è costituita dal fatto che fra la quarta e la quinta opera — e cioè dopo i primi quattro testi nei quali già i titoli tendono a evidenziare le posizioni filo-ispatiche dell'autore, e prima di quella *Monarchia* messianica spesso abbinata a quella spagnola per delineare in modo compiuto il quadro della monarchia universale — è inserito, in modo veramente inaspettato, un pamphlet sarcastico violentemente anti-spagnolo. L'opuscolo, che è trascritto dalla stessa grafia degli altri testi e non presenta alcuna soluzione di continuità col ms., si estende per sei pagine e ha il seguente curioso titolo, non del tutto perspicuo: *Carico et portata della*

1. Il ms. è segnalato in P. O. Kristeller, *Iter Italicum. Accedunt alia itinera*, vol. V, Brill, Leiden-London 1990, pp. 323b-324a. Ringrazio sentitamente Susan Rosenstein, del Dipartimento dei mss. della Società, che con grande gentilezza mi ha inviato il microfilm del ms. e le notizie conosciute su di esso — oltre a farmi ottenere l'autorizzazione per la stampa. Il ms., cartaceo, misura mm. 225 × 156 e secondo una notazione nella documentazione della Biblioteca fu acquistato, nei primi decenni del secolo, dalla collezione di J. Pearson. La grafia con cui è trascritto il *corpus* politico campanelliano non sembra dei primi anni del sec. XVII, ma un po' più tarda.

2. Il titolo degli *Aforismi politici* qualifica la copia come appartenente al terzo gruppo della classificazione proposta da Firpo nella sua edizione critica, Torino 1941, p. 251. Per la *Monarchia di Spagna* (testo interpolato), cfr. *Opere di T. C.*, scelte... ed annotate da A. D'Ancona, Pomba, Torino 1854, vol. II, pp. 85-229. Chi scrive ha pubblicato una versione breve giovanile del testo presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1989 e ha curato un'edizione bilingue (con traduzione francese a fronte) del testo maturo non interpolato, di imminente pubblicazione presso Puf, Parigi. Per i *Discorsi ai principi d'Italia*, cfr. l'edizione a cura di L. Firpo, Chiantore, Torino 1945, pp. 91-164. Ho edito l'originale redazione italiana del *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero* in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Angeli, Milano 1990, 4 voll., II, pp. 22-34. Tradotto in latino, il *Discorso* fu poi annesso, come ultimo capitolo, alla *Monarchia Messiae*, Aesii, ap. G. Arnazzinum, 1633, rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1973, pp. 84-91. Il testo italiano della *Monarchia del Messia* è tuttora inedito: ne sta preparando un'edizione Vittorio Fraiese.

Nave/ Speranza Cap.^e Desiderio/ Ingannati Caricatosi,/ nell'Isole fortunate, l'anno che/ principiò la servitù d'Italia. Che/ Nostro Signor Iddio la conduchi in bre/ve al desiato porto. Si tratta di un irridente attacco contro i peggiori difetti della politica spagnola — l'avidità, la corruzione, la vanagloria, la viltà — espresso nella bizzarra descrizione del carico di una nave, sulla quale vengono imbarcate le merci più disparate: dalle «4000 dozzine di scuse castigliane di volpina tempra, gran parte delle quali adornate di santimonia ipocritica... sconsigliatamente guarnite d'una cieca e ingannevole ragion di stato» all'enorme quantità di pensioni e benefici ecclesiastici da distribuire a Roma fra «i più fortunati adulatori», senza dimenticare «li spioni, maldicenti e ruffiani»; dai «400 cassoni di bellicosì cuori» fra i quali molti d'oro massiccio, da consegnare agli eserciti spagnoli e ai loro capi, perché «corrompino il casto animo altrui», alle mille casse d'occhiali da spedire ai principi italiani perché aprano gli occhi, all'oncia di buona fortuna da inviare al Duca di Savoia con la scritta «Non perder tempo e incontra l'occasione», per concludersi con quei fantastici 50.000 mantelli («schiavine e gabban») «foderati di ghiaccio neviscante e listati di tremoli tremolantissimi» da recapitare a don Pedro di Toledo. Da talune indicazioni, il pamphlet sembra risalire ai tempi della prima guerra del Monferrato (1613-1617), che videro una vivace esplosione di scritture politiche e antispagnole³ — ricordo soltanto che le *Filippiche* del Tassoni furono composte al cadere del 1614 e pubblicate all'inizio dell'anno successivo. Non so se l'opuscolo sia già noto o abbia conosciuto una propria circolazione⁴: se è da escludere, per lo stile e il linguaggio, che si possa attribuire a Campanella — il quale, in ogni caso, solo dagli anni '30 in poi andò manifestando in modo sempre più esplicito e deciso la sua avversione per la politica spagnola — è comunque abbastanza curioso, e certo non casuale, che sia inserito in questa raccolta filoispanica.

Ma sono le ultime carte del ms. a riservarci la sorpresa più emozionante⁵. In esse infatti troviamo la trascrizione di otto sonetti campanelliani, nel seguente ordine: 1, *A Roma*; 2, *A Spagna*; 3, *Sonetto gemino profetale fatto da fra Thomaso Campanella nell'anno 1614*; 4, *A Roma*; 5, *A Inghilterra*; 6, *Sonetto 2°*; 7, *A Venetia*; 8, *D'Italia*.

3. La restituzione dell'onorificenza del tozone da parte di Carlo Emanuele I e la pubblicazione del *Tacito español* di Alamos de Barrientos sono del 1614: l'allusione a don Pedro di Toledo, governatore di Milano dal 1616, forse suggerisce questa data.

4. L'opuscolo non mi pare sia fra quelli segnalati nella ricca e precisa recensione di testi editi e inediti ad opera di V. Di Tocco, *Ideali d'indipendenza in Italia durante la preponderanza spagnuola*, Messina 1926. Sull'argomento esiste una vasta bibliografia: qui mi limito a rinviare a un recente saggio di F. Barcia, *La Spagna negli scritti politici italiani del XVI e XVII secolo*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Bulzoni, Roma 1995, pp. 179-206.

5. La grafia con cui sono trascritte le poesie è diversa e anteriore a quella delle restanti opere. Inoltre, come sottolineano talune annotazioni anonime riguardanti il codice, gentilmente comunicatemi, anche la carta delle pagine contenenti le poesie è di diversa qualità. È da escludere però (contrariamente a quanto ipotizza l'estensore delle note) qualsiasi autografia da parte dell'autore.

I sonetti indicati con i numeri 4, 7, 8 sono noti e pubblicati. Il n. 7 e il n. 8, compresi nella *Scelta*, sono i primi due di un gruppo di cinque sonetti politici – gli altri tre sono indirizzati *A Genova, A Polonia, A Svizzeri e Grisoni*⁶. Quello intitolato *D'Italia* (n. 37 della *Scelta*) deplora le tristi condizioni della penisola, raffigurata come «la gran donna» apparsa a Cesare sul Rubicone e che oggi «sta con le membra sue lacere e sparse/ e co' crin mozzì, in servitù meschina», auspicando una profonda riforma spirituale. A questo fa seguito il sonetto *A Venezia*, nel quale la Repubblica («onor d'Italia e gran sostegno») viene elogiata per la saggezza e la prudenza del suo governo politico – ma al tempo dello scisma da Roma nel 1606 Campanella lo inserì nel *Lamento sesto degli Antiveneti*, facendolo seguire da una dura palinodia, in cui accusava la Repubblica di essersi trasformata da «arca di Noè», che preservava il seme dei giusti, in «nave di Caronte», che trasporta anime dannate⁷.

Il sonetto che nel codice occupa il quarto posto non fa parte della *Scelta*, ma è annoverato nel gruppo chiamato da Firpo *Poesie giovanili*⁸. Senza dubbio anteriore al luglio 1601, viene fatto risalire dallo studioso agli anni 1593-95, al periodo cioè del grave processo da parte dell'Inquisizione iniziato a Padova e trasferito a Roma. I versi, che riecheggiano motivi di opere coeve, ad esempio alcune parti dei *Discorsi ai principi d'Italia*, affermano che è vano rimpiangere la gloria dell'impero romano, che non tornerà più, e additano nel dominio spirituale di Roma, subentrato a quello antico basato sulla gloria militare, un potere «più certo e venerando».

Gli altri cinque sonetti sono inediti e del tutto sconosciuti. Ritenendo che il n. 6, intitolato *Sonetto 2°*, sia il secondo dei due sonetti profetali annunciati nel titolo del n. 3 (*Sonetto gemino profetale...*), li pubblico in questa successione: nn. 1, 2, 5, 3, 6.

I primi tre non presentano particolari difficoltà interpretative: sembrano anch'essi rientrare nel gruppo di quei sonetti politici, che Campanella ricorda più volte⁹ e cinque dei quali, come si è visto, furono accolti nella *Scelta*. I motivi esposti sono molto caratteristici della sua riflessione giovanile: il n. 1, sempre intitolato *A Roma*, è una sorta di variazione dell'altro omonimo, celebrando a sua volta la superiore e diversa potenza della Roma cristiana, che da «regina» del mondo è diventata la «madre» che difende e accoglie generosamente i virtuosi e le «cristiane squadre» – e l'amara constatazione del-

6. Tobia Adami selezionò, all'interno della ben più vasta produzione poetica campanelliana, un gruppo di 89 componimenti, che vide la luce in una rarissima edizione nel 1622 con il titolo di *Scelta di poesie filosofiche*. La *Scelta*, che C. corredò di un commento in prosa, è stata edita più volte: cito da *Tutte le opere di T. C., I. Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Mondadori, Milano 1954, ma si veda anche l'edizione a cura di L. Bolzoni in T. C., *Opere letterarie*, Utet, Torino 1977. I cinque sonetti politici a pp. 105-109.

7. Cfr. *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1944 pp. 32-33, 38-39 (cfr. *Scritti lett.*, pp. 106, 279).

8. *Scritti lett.*, p. 236. Nel ms. il v. 5 presenta la seguente variante: anziché «le ferrigne salme» ha «di Marte le salme».

9. Cfr. ad es. *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari 1927, pp. 29, 176.

l'autore che si sente dolorosamente escluso da questa benevola accoglienza («se sorte d'ogni sorte non ha priva/ come la mia») sembra proprio alludere alla propria condizione di detenzione nelle carceri del Sant'Uffizio.

In quello intitolato *A Spagna* l'autore celebra la monarchia universale del re Cattolico: dopo i due versi iniziali, che sono una versione poetica dell'esordio della *Monarchia di Spagna* («Caminando da levante a ponente la monarchia universale... venne finalmente in mano de Spagnoli»), il sonetto insiste sul ruolo profetico del sovrano spagnolo come congregatore del solo ovile sotto il solo pastore, mostrando i segni che confermano la fatalità di questa missione — la prodigiosa conquista del nuovo mondo, le nuove armi e le invenzioni che l'hanno resa possibile¹⁰.

Nel sonetto *A Inghilterra* Campanella esprime la viva deplorazione dell'eresia e le sue deleterie conseguenze sulla politica: la dottrina della predestinazione, con la negazione della libertà e della responsabilità individuali che comporta, per Campanella non può che far vacillare ogni fondamento dell'associazione politica — e questo è il tema dominante del giovanile *Dialogo contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, scritto nel soggiorno coatto del convento domenicano di S. Sabina, sull'Aventino, nel secondo semestre del 1595¹¹.

Questi tre sonetti politici sembrano risalire a un periodo giovanile, anteriore alla congiura. La data dichiarata (1614) degli altri due, invece, li indica come addirittura successivi a quelli che finora erano ritenuti i più tardi, vale a dire quelli composti nel 1613 per Tobia Adami e il suo nobile allievo Rudolph von Büнау¹². Anch'essi sono di argomento politico e ribadiscono la missione universalistica di Spagna. Nel primo, Campanella rivolge un duro monito al duca di Savoia e ai Veneziani, perché non si facciano illusioni: le posizioni antispannole di entrambi (e per il duca il riferimento non può che essere alle ostilità manifestate nella prima guerra del Monferrato) non hanno nessuna possibilità di successo e si scontrano con le profezie bibliche e con quanto l'autore sostiene negli *Articoli profetali*, nei quali il sovrano spagnolo viene individuato nel nuovo Cristo e investito del ruolo di congregatore della monarchia cristiana universale¹³. L'astrologia da parte sua conferma tale progetto: il fatto che dal 1603 le grandi congiunzioni di Giove e Saturno siano tornate a verificarsi nei segni di fuoco, come al tempo di Cristo e Carlo Magno, favorisce la formazione di vaste monarchie e la prima congiunzione, al cadere di quell'anno, ha avuto luogo nel Sagittario, segno di Spagna.

10. Un altro sonetto filo-ispánico è quello intitolato *In lode di Spagnuoli*, in *Scritti lett.*, pp. 245-46.

11. Del *Dialogo* esiste un'edizione, alquanto scorretta, a cura di D. Ciampoli, Carabba, Lanciano 1911, pp. 83-189. In un altro sonetto, *Roma e Germania*, in *Scritti lett.*, pp. 236-37, C. celebra l'opera di incivilimento e cristianizzazione della Germania ad opera di Roma, deplorando l'avvento dell'eresia.

12. *Scritti lett.*, pp. 138-39. In seguito C. scriverà i versi latini del *Disticon pro rege Gallorum* e la lunga *Ecloga* per celebrare la nascita del Delfino, il futuro Luigi XIV (cfr. *Scritti lett.*, pp. 279, 281-313).

13. *Articoli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977, cap. XII, pp. 163-83.

Nel quinto sonetto — che tutto fa ritenere gemello del precedente e quindi scritto anch'esso nel 1614 —, entro il medesimo contesto della missione universale di Spagna, viene celebrato, quale protagonista del processo di espansione e rafforzamento della monarchia, «l'altier duca Giron angel di Marte», vale a dire Pedro Tellez Giron y Guzmán, terzo duca di Ossuna (1574-1624)¹⁴. Fin dai primi tempi del suo governo in Sicilia, dove era stato inviato nel 1611, il duca (che prima di quell'incarico aveva militato nelle guerre di Fiandra) aveva profuso energie e risorse per attuare un deciso potenziamento dell'armata navale, ciò che gli aveva consentito non solo di rintuzzare con successo i consueti attacchi dei Turchi, ma di assalirli a sua volta e di sconfiggerli, riportando, dopo anni di umiliazioni, spettacolari trionfi e ricchissimi bottini. Due anni più tardi, nell'estate del 1616, l'Ossuna sarebbe diventato, dopo molte incertezze, viceré di Napoli, instaurando con Campanella — la cui situazione e la cui personalità gli dovevano già essere note¹⁵ — un rapporto personale per molti aspetti ancora oscuro e controverso. Le cronache ci informano che, appena giunto a Posillipo, prima ancora dell'ingresso ufficiale nella città, egli fece condurre il prigioniero, sotto buona scorta, alla sua presenza¹⁶: a questo incontro ne fecero seguito altri, che, pur a fasi alterne, riaccessero in Campanella speranze di liberazione. Se nel novembre del 1616, in un'udienza alla presenza del nunzio pontificio e del cardinale spagnolo Zapata, l'Ossuna non esitava a dichiarare la propria disponibilità a inviare il frate a Roma¹⁷, qualora il papa l'avesse richiesto, due anni dopo, il 22 dicembre 1618, Campanella informerà il pontefice di una rinnovata benevolenza nei suoi confronti da parte del viceré: «Però veda di farmi venir a Roma... già che il duca d'Ossuna dice volermi liberare... e mi pronunciò

14. Sull'Ossuna resta sempre interessante la classica *Vita* scritta da Gregorio Leti (Amsterdam 1699). L'episodio più clamoroso e controverso della politica del Duca è quello riguardante la tentata congiura contro Venezia, sul quale esiste una nutrita bibliografia: mi limito a rinviare a G. Spini, *La congiura degli Spagnoli contro Venezia del 1618*, «Archivio Storico Italiano», CVII (1949), pp. 17-53; CVIII (1950), pp. 159-74. C. farà allusione all'episodio nel suo trattato impropriamente noto come *Le Monarchie delle nazioni*, in L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*, Napoli 1887, 2 voll., II, doc. 346, p. 338: «... il duca d'Ossuna machinò di brugar Venezia». Anche di questo testo è imminente una nuova edizione curata da chi scrive (che uscirà nel medesimo volume della *Monarchia di Spagna*: cfr. nota 2).

15. Proprio nei primi mesi del 1614 lo Schoppe si trovava a Madrid (dove aveva modo di incontrare anche Tobia Adami e il suo allievo) e, almeno a quanto affermerà in seguito, si era dato da fare per perorare la causa della libertà di C., soprattutto presso Francisco de Quevedo, il famoso letterato che era segretario e amicissimo dell'Ossuna: cfr. Amabile, *Castelli*, II, doc. 168, 169, 177, pp. 50-53.

16. L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 48 ss. L'arrivo del Duca aveva posto fine alle voci secondo le quali egli non avrebbe mai governato Napoli, voci che, a quanto ci informa il nunzio papale Mons. Paolo Filonardi, «ricevevano autorità» proprio da Campanella, «che sin da principio ha sempre detto et affermato che il Sig. Duca di Ossuna non saria mai venuto a questo governo, autenticando il suo pronostico con una sciocca credenza, che le vien prestata da molti» (cfr. Amabile, *Castelli*, II, doc. 95, p. 22).

17. Cfr. Amabile, *Castelli*, II, doc. 96, p. 22.

innocente... Mi parlò il viceré e mi ricevette in più grazia che prima, e vorria servirsi di me...»¹⁸.

Nel sonetto profetale, Campanella vede nell'Ossuna, grazie alle vittoriose imprese navali contro i Turchi, l'eroe in grado di estendere e promuovere con decisione quel processo di unificazione politico-religiosa da lui auspicata – e i due tardi sonetti filo-ispatici sembrano una risposta a quei fermenti antispannoli che proprio in quegli anni venivano emergendo con maggior vivacità e di cui è una testimonianza anche il pamphlet inserito nel codice.

Un elemento sconcertante è poi offerto dalle terzine conclusive del sonetto, dove si afferma, a tutte lettere, che «nell'anno mil seicento vinti quattro» il bellicoso duca estenderà le sue imprese vittoriose in oriente e sulle coste africane, ma che la sua opera di conquista e aggregazione di nuovi paesi all'impero cristiano verrà bruscamente interrotta dalla morte. La profezia corrisponde solo in parte a verità: se da un lato il periodo della morte è previsto con inquietante esattezza (l'Ossuna morirà il 25 settembre 1624), i suoi ultimi anni saranno assai lontani dagli splendori dei trionfi militari. Pochi mesi dopo il suo rientro in patria, all'avvento al potere di Filippo IV (1621) e dell'Olivares, suo potente ministro, l'Ossuna cadde bruscamente in disgrazia: non solo non ritornerà più a Napoli, come aveva sperato, ma verrà rinchiuso in carcere, dove finirà tristemente i suoi giorni.

18. *Lettere*, pp. 195-96.

GIOVANNI AQUILECCHIA

GIORDANO BRUNO IN INGHILTERRA (1583-1585).
DOCUMENTI E TESTIMONIANZE

SUMMARY

In this article, all the documentary evidence and testimonies relevant to Giordano Bruno's sojourn in England (1583-1585) that have so far come to light are for the first time gathered together and reproduced in their entirety. The first part of the article presents the English documents. These include texts of an official character, such as Document 1. There are also testimonies from contemporaries. Some of these texts have remained in manuscript, as in the case with Documents 2 and 6. Other texts, however, circulated in print, as for example Documents 3-5 and 7, which refer to Bruno's teaching in Oxford. Each document is followed by an explanatory note. The second part of the article provides a cross-section of contemporary French testimonies and Italian documents that refer to the period of Bruno's stay in England.

★

I. DOCUMENTI INGLESI

Sebbene, dei sette documenti qui raccolti, almeno il n. 1 e il n. 3 fossero noti a Vincenzo Spampanato¹, essi non figurano nell'appendice di *Documenti alla Vita di Giordano Bruno*, e tanto meno, s'intende, vi figurano le ulteriori testimonianze qui raccolte, le quali è da ritenere fossero rimaste sconosciute al benemerito biografo di Bruno. È un fatto che né nell'opera citata, né nei *Documenti della vita* ristampati a cura (non dichiarata sul frontespizio) di Giovanni Gentile², figura una sezione di *Documenti* inglesi tra quelle riservate ai *napoletani, ginevrini, parigini, tedeschi, veneti e romani*.

A rigore, solo il testo qui indicato con il numero 1 può essere considerato documento (se pur a suo tempo confidenziale) d'archivio statale, i rimanenti essendo testimonianze di contemporanei, manoscritte (nn. 2, 7) o a stampa (nn. 3-6). Più che una successione per

1. Cfr. V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, G. Principato, Messina 1921: ristampa anastatica con una postfazione di N. Ordine, Gela Editore, Roma 1988, pp. 329, 333.

2. *Documenti della vita di Giordano Bruno*, a cura di V. Spampanato, Olschki, Firenze 1933. A pp. 223-33 una *Nota* di G. Gentile.

quanto possibile cronologica delle varie testimonianze, si è preferito disporle in un ordine che rifletta, per quanto accertabile tramite indizi interni, la cronologia della vicenda bruniana in Inghilterra: a cominciare quindi dall'annuncio (formulato dall'ambasciatore inglese a Parigi Henry Cobham il 28 marzo 1583) dell'arrivo di Bruno nell'isola (n. 1), seguito da riferimento specifico (in un marginale manoscritto di Gabriel Harvey) al dibattito sostenuto a Oxford nel corso della sua prima visita a quella università tra il 10 e il 13 giugno 1583 (n. 2); cui fa seguito a sua volta il duplice analogo riferimento (a stampa) da parte, rispettivamente, di N[icholas?] W[hithalk?] (firmato nel 1584, stampato nel 1585) e di John Florio (1603) al pensiero di Bruno sulle traduzioni quale da lui espresso pubblicamente nelle scuole oxoniensi, presumibilmente nel corso di lezioni da lui iniziate (ma poi interrotte) durante la sua seconda visita a Oxford avvenuta nell'estate del 1583 (nn. 3 e 4). Questi primi quattro documenti sono obiettivamente informativi: anzi il terzo e il quarto non mancano di rivelare l'adesione dei rispettivi autori al pensiero bruniano. Dei rimanenti tre, dovuti, rispettivamente, ad Alberico Gentili (n. 5: lettera datata 28 novembre [1583, o 1584?], pubblicata nell'anno 1700), a George Abbot (n. 6: pubblicazione del 1604) e a Richard Hooker (n. 7: copia manoscritta di lettera autografa vergata non posteriormente all'anno 1600), in varia misura sarcastici e caricaturali nei confronti di Giordano Bruno, si riferiscono anch'essi al suo insegnamento oxoniense (il n. 6 distinguendo specificamente le due visite bruniane). Per i motivi che dirò a suo luogo, non si è ritenuto dover suggellare l'esile raccolta con una testimonianza (per ora solo possibile come tale) di William Gilbert, con la quale si tornerebbe a una informazione obiettiva, per di più questa volta di carattere scientifico. A ciascun testo – qui riprodotto direttamente dalle rispettive fonti originali – faccio seguire un'essenziale annotazione bibliografica e illustrativa.

1. Messaggio di Henry Cobham, ambasciatore inglese a Parigi, a Francis Walsingham, «principal secretary» della regina Elisabetta (28 marzo 1583)

[Public Record Office: S.P. 78.9 no. 68]

Il S^r Doctor Jordano Bruno Nolano a Professor in philosophie intendeth to passe in to England, whose religion I can not commend.

Pubblicato per la prima volta, con ammodernamento grafico e inter-

puntivo (quest'ultimo non sempre esatto) nel *Calendar of State Papers, Foreign Series, of the Reign of Elizabeth, January-June 1583, and Addenda. Preserved in the Public Record Office*. Edited by A. J. Butler and Sophie Crawford Lomàs, Published by His Majesty's Stationery Office, London 1913, nell'ambito del seguente contesto:

[p. 212]

[A.D. 1583] Mar. 28.

197. Cobham to Walsingham.

I dispatched Mr. Stanton hence on the 22nd, with his French surgeon sent for by my Lord Chamberlain, having had the advices of some of the Parisian doctors touching my lord of Sussex' sickness.

Since receiving by 'Gramsunime' (?) the ordinances for the avoiding of piracies, I demanded to have access to his Majesty; but he desired to be spared till Monday after Easter, when I shall accomplish as much as I was directed. I will further request to have his letters for helping Mr Unton to liberty, as Mr. Henry Unton has demanded of me; which letters I doubt will not so much 'prevail' Mr. Unton as I could wish. I suppose there will be no remedy in those causes, unless her Majesty might [p. 213] think it convenient to measure the like measure to 'those such strangers' in England as were 'esteemed as belonging to' the Pope, or to those of his sect and faction; and withal to procure the Princes of Germany, for the unlawful detentions of the English, to do the like in their own territories to the Pope's subjects and accomplices, on the consideration that the cause and quarrel is common to them, they having likewise cast off the Pope's yoke. It is further now to be doubted, if her Highness endure the evil treatment of her subjects in Italy, she may have in short time the like used in France, for the entrance seems to be made by the late apprehensions of Gower and Nicols, and they, both or one of them, driven before they could be set at liberty, to deal contrary to their duty, as I have been given to undersand. Besides, the English papists are allowed to make sermons in Paris; I think heretofore this was not permitted.

As concerning their trading here in the matters of Scotland, it is to be doubted they have a fancy to trouble the quiet of that realm through practice and dissension, as their treating with d'Aubigny and secret shows declare. But yet d'Aubigny is rather decayed in health again of late than amended; in such sort that I know one of his physicians doubts of his recovery or long life. But now this last day Dr. Peña has taken his case in hand.

The followers of d'Aubigny have by sundry means sought to favour a reconciliation between him and the Lord of Arbrothe; but there is no appearance that the Lord of Arbrothe will find d'Aubigny's friendship in any sort 'for his purpose', considering they both concur in the 'pretence of the Crown, if the young Scottish king should fail. My Scottish friend will yet stay till he may hear whether *the Queen* will accept of d'Aubigny's offer, which being refused, he says that d'Aubigny will in religion and always run the course of France, and adventure his life in *Scotland* well and strongly accompanied; which forces he is promised shall be in readiness as soon as the lords shall 'pass assurance' on their parts.

I am further informed that the Bishop of Ross was with d'Aubigny on Monday the 25th inst. returned from Calais, having 'traded' some matter thereabouts and in Gravelines. The bishop brought 'Fanhurst' from the sea-coast, leaving him at Rouen; of whom he received letters from the Scottish king for d'Aubigny and the Duke of Guise, who visited d'Aubigny on Tuesday the 26th, accompanied only by Entragues and another old captain, when he and d'Aubigny had long and secret conference. After my Scottish friend is in Scotland, it is understood that 'Momberhaume' will be dispatched with letters and instructions from these princes, with many offers and promises to the Scottish king and lords.

D'Aubigny has presented a hackney to the Duke of Épernon, hoping he will bring him some comfortable message from his Majesty.

[p. 214] Dixon, the Captain of Etaples, has been, I hear, again this week with d'Aubigny, and secretly in Court. He has some intelligence with an Englishman serving in Gravelines, who dwelt sometime in Dover; a man in years.

They have 'made me understand' how our English soldiers in Flanders are to be 'trained' to the retaining or taking of a town, where the French would leave them in the enemy's danger. But I trust in God there is no such dishonourable meaning.

The party I certified 'of' in my last should be sent from hence, will be here after the 'hallodaies', being commanded to use diligence in his journey to Ireland.

It is signified to me that the governor of the Jesuits has delivered to Lady Morley 2,000 crowns, to be paid in England to sundry Catholics by order from Rome. So I hear there went hence this last week two priests into England, come from Rome, dispatched with letters from that lady and Morgan.

Il Signor Gabriel Strozso has had his patent granted and passed by this king, and desires to receive from you her Majesty's answer, whereon he waits.

Il Signor Doctor Jordano Bruno, Nolano, a professor in philosophy, intends to pass into England; whose religion I cannot commend.

There are sundry other Italians desirous to go to England after Easter; one of the house of Cornari, nephew to this Venice ambassador, and the ambassador's secretary, with others. I hear it has been propounded in the Senate at Venice to have an ambassador sent to England and another to Florence.

M. Pibrac, chancellor to Monsieur, departed yesterday towards Calais with their Majesties' letters and instructions, and permission to induce Monsieur to stay in Flanders; which if he shall resolve the king promises to give him assistance and support. Howbeit they have, it is said, prepared for his coming at Alençon. But to-day letters are come which notify he is sick.

'Pyngallyard' causes the commissaries for the victuals to furnish the towns and strong places in Picardy with all necessities.

The Spanish agent has heard tell there are come to this city two or three certain personages from Germany 'directed' to the King of Navarre and the Churches of France, having recovered 'the like copy of a letter as' goes here enclosed.

I send you herewith the copy of Don Bernardino de Mendoza's letter sent

hither to a confident friend of his. — Paris, 28 March, 1582 [*sic*]³.
Add. Endd. 4 pp. [*France IX.* 68.].

[p. 215]

A.D. 1583, Mar. 28.

198. Cobham to Walsingham.

Since the writing of these other letters, because this messenger could not conveniently get horses, I would not 'leave' to advertise these other trifling things: as how his Majesty has caused a command to be published that no person should stir in the streets in this town this evening after 7 o'clock, upon great 'pain'. The occasion is, because he goes in procession with all his confraternity of 'Penitensyers' to sundry churches; as particularly at this present he has been at St. Paul's church, where his minions were buried, and there used ceremonies and sung some hymns; and 'so pass' to other appointed churches on their devotions.

The king has given an assignation of 38,000 crowns to be paid at Lyons within the space of eight months for the wages of the soldiers in Provence.

I hear the king is sending M. 'de' San Martin' to the King of Navarre, upon the sundry bruits which are spread that those of the Religion were preparing for their defence, being threatened with the publishing of the Council of Trent, and the Inquisition.

The Duke of Epornors [*sic*] intends after Easter to repair to his governments of Metz and Verdun. He has given the charge of the citadel of Metz to the elder 'Monchasin' [Montcassin], his kinsman. The [king] has given to 'St^a Columba' (?), in recompence of parting from that charge, an abbey and 20,000 francs in money, and has given a regiment in Champagne to another brother of Moncassin, and to the third brother a regiment in Picardy. The fortress of Carmagnola is bestowed on a Gascon. one of Épernon's soldiers. M. de Termes, uncle to Épernon, is his lieutenant of Metz and Verdun.

In this Court the ministers of the Duke of Savoy give out that they of Berne will have the duke to pay the money expended by them of Geneva in the last two troubles, with the interest; otherwise the 'Bernesys' threaten to take again the *baliages* which were lately restored to the duke.

If there is any conclusion of marriages the Duke of Lorraine will stay; otherwise he intends to depart after Easter.

I hear that those of the Augustan Confession in Germany have appointed a meeting together. — Paris, this 28th at night, 1583.

Add. Endd. 2 pp. [*France, IX.* 69].

Entrambi i dispacci (nn. 197 e 198) rivelano una situazione che varrebbe di per sé a spiegare il trasferimento di Bruno da Parigi a Londra nella primavera del 1583, pur indipendentemente dai non altrimenti confermati «tumulti che nacquero» da lui allegati in sede processuale veneta (XI. *Secondo costituito del Bruno* [Venezia, 30 maggio

3. Ma l'anno è il 1583, stile romano e stile inglese.

1592])⁴. Daniel Massa ha osservato che «Bruno's departure is, in the same letter [del Cobham: n. 197], immediately linked to French, Scottish and Jesuit intrigue to overthrow Elizabeth and restore Catholicism»⁵. A me sembra che il paragrafo bruniano nel dispaccio n. 197 andrebbe altresì accostato con il primo e il terzo del n. 198, indicanti, rispettivamente, una accentuata professione di religiosità cattolica da parte di Enrico III e la preoccupazione, da parte dei protestanti francesi, per una minaccia di pubblicazione degli atti del Concilio di Trento nonché di introduzione dell'Inquisizione nel regno di Francia.

2. Marginale di Gabriel Harvey sulla disputa oxoniense di Bruno

[OIKONOMIA, | SEV | DISPOSITIO | REGVLARUM VTRI= | VSQVE IVRIS
IN LOCOS COM= | munes; breui interpretatione subiecta; quae | commentarij, & loco-
rum communium | Ioannis Rami Iureconsulti ad | easdem Regulas, instar sit | Enchiri-
dij. | COLONIAE AGRIPPINAE | Ad Intersignium Monocerotis. Anno M.D.LXX., p.
192].

Jordanus Neopolitanus, (Oxonij disputans cum Doctore Underhil) tam in Theologia, quā in philosophia, omnia reuocabat ad Locos Topicos, et axiomata Aristotelis; atq̃ inde de quauis materia prōptissimè arguebat. Hopperi principia, multò efficaciora in quouis Argumento forensi.

Il marginale è relativo, spazialmente, all'ENCHIRIDII REG. IVR. Lib. II, AXIOMA CLXXVII (*De litis contestatione*), segnato in calce alla pag. 192, ultima porzione concernente i tre modi di contestazione ('sacramentum', 'sponsio', 'testes'): «Ex quibus contestandae litis modis tribus, unicus est hodie conflatus [in margine, a stampa: *b auth. offeratur, C. de litis cont.*], nam in locum Sacramenti, successit iuramentum propter calumniam: in locum Sponsionis, fideiussore iudicio sisti: ac denique in locum testium, venit annotatio ad acta. Nunc de ui et affectu litis contestationis». La postilla di pertinenza bruniana — relativa al primo breve soggiorno di Bruno a Oxford (10-13 giugno 1583) dove si era recato al seguito del conte palatino polacco Albrecht Łaski — è immediatamente preceduta dalla seguente annotazione manoscritta (peraltro di non facile lettura): «Arbor omnium Actionum de mundo (Freigiana Logica, Hopperique Nomologicis

4. Cfr. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Salerno Editrice, Roma 1993, 'Documenti', p. 162.

5. Cfr. D. Massa, *Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth century England*, «Journal of the History of Ideas», XXXVIII (1977), PP. 227-42: 227.

principijs animata); similis Liber fuerit Remediorum Omnium Iniu-
riarum: praesertim iam exceptionum omnium, Oldendorpij» (ho
sciolto le abbreviazioni e ritoccata la punteggiatura, ma la parentesi è
dell'originale). Per la «Freigiana Logica» rinvio a: Ioan. Thomae
Freigii I.V.D. *De Logica ivreconsultorum Libri duo*, Basileae, per Seba-
stianum Henricpetri (colophon: «... M.D.XXCII. Mense Septembri»),
mentre per la menzione di Ioannes Oldendorpius riferimento va fatto
al *Volumen v Tractatum, ex variis ivris interpretibus collectorum. Conflatum
est ex ijs Tractatibus, qui spectant ad titulos quarti libri Iustinianei Codicis...*
Lugduni, M.D.XLIX, che contiene tra l'altro: *Actionum loci communes*
Ioan. Oldendorpij (pp. 83r-102v), come pure, dello stesso, *Formula inue-*
stigandae actionis (pp. 102v-105r), *De probationibus* (pp. 109r-112r) e *De*
testibus (pp. 206v-211r).

Limitatamente al paragrafo strettamente bruniano (*Jordanus... fo-*
rensi) il marginale apparve stampato per la prima volta nella selezio-
ne dei *Gabriel Harvey's Marginalia*. Collected and Edited by G. C.
Moore Smith, Shakespeare Head press, Stratford-upon-Avon 1913,
p. 156, non senza che il benemerito curatore mostrasse il proprio
dubbio circa l'identità del personaggio primario menzionato nel mar-
ginale stesso; il Moore Smith annota infatti in margine (pur sempre a
stampa): «Giordano Bruno (?) at Oxford». Dalla pubblicazione qui
menzionata Napoleone Orsini derivò la notizia del marginale har-
veyano concernente Bruno ristampandolo nel «Giornale critico della
filosofia italiana», XVIII (1937), pp. 41-3, in un breve articolo (*Ap-*
punti su Giordano Bruno in Inghilterra: l'avversario di Oxford), e ritenendo
(erroneamente) che la forma *Neopolitanus* sia «un errore di stampa,
giacché lo stesso editore nella nota a questo passo (p. 273) riporta
'Neopolitanus'», che è però, questa sì, la forma scorretta rispetto al-
l'originale manoscritto; nonché sembrando confondere l'autore della
OIKONOMIA, Ioannes Ramus (Johann Ram), con Petrus Ramus (Pier-
re de la Ramée), là dove dice che il titolo dell'opera postillata «spiega
abbastanza il contenuto del libro, né stupisce di trovarlo in mano a
Harvey, il quale si era interessato tanto del Ramus quanto di diritto».
Ho tratto le citazioni orsiniane dalla seconda edizione della nota di
Orsini, apparsa nello stesso anno 1937 nel suo volume di *Studi sul*
Rinascimento italiano in Inghilterra, con alcuni testi inglesi inediti, Sansoni,
Firenze 1937, pp. 138-41 (rispettivamente a p. 138 nota 1 e p. 140), in
cui poté segnalare il contributo di Ludovico Limentani apparso tra
l'una e l'altra pubblicazione: *Giordano Bruno a Oxford*, «Civiltà moder-
na», IX (1937), 4-5, pp. 254-80, che rimane lo studio più esteso e
approfondito per quanto concerne il marginale harveyano, malgrado

l'autore non potesse essere informato del duplice soggiorno bruniano a Oxford e la conseguente confusione della circostanza in cui avvenne la disputa con l'Underhill; e malgrado la mancata visione diretta del marginale e conseguente mancata notazione della rilevanza del marginale precedente a quello bruniano.

Dopo il contributo di Limentani, ma senza, a me sembra, che se ne sia fatto tutto il conto che meritava, la postilla dello Harvey è stata ristampata in vari saggi bruniani. Qui per la prima volta, dopo l'edizione del 1913, viene riprodotto dall'originale manoscritto harveyano letto in fotocopia⁶ e, per la prima volta in assoluto, unitamente alla postilla che immediatamente precede.

3. Prima testimonianza dell'insegnamento oxoniense di Bruno: N[icholas?] W[hithalk?]

[THE **Worthy tract of** | Paulus Iouius, contayning a | Discourse of rare inuentions, both | Militarie and Amorous | *called Imprese.* | *Whereunto is added a Preface contay-* | ning the Arte of composing them, with | *many other notable deuises.* | By Samuell Daniell late Student | in Oxenforde. | [fregio] | AT LONDON, | Printed for Simon Waterson. | 1585].

...

[cc. *iiir-viiiv] To his good | frend Samvel Daniel, | N.W. Wisheth health.

[c. *iiiv] ... There is another point in your last letter, wherein you seeme to marre al that you haue [c. *iiir] made and dash that which so cunningly was deuised. For sooth you blush to open another mans shop, and sell *Italian* wares as though you were a Bankrupt in philosophie, and could not afforde any pritie conceipt without borrowing or embeselling. I pray you Syr, shal *Castilio* be more reuerenced for his courtier, then *D. Clarke* admired for inuesting him with so courtlie robes? shall *Menander* be eternized for his *Comedies*, and *Terence* forgot who gaue them credit: Shall *Lambin*, *Cardan*, and *Scaliger*, and the most excellent Secretaries of nature, *Plinie*, *Matthiolus* et *Tolet*, shall they be less reuerenced, for perfecting knowledge, then the old Philosophers for a shadowed inuention? shal the witte and capacitie of antiquitie sit in their throne, and disposition et iudgement of posteritie keepe the dore: no reason, the one deuised, the other disposed. *Jouius* therefore is bound vnto you, both for absolving and blaring his inuentions abroad in this famous Iland [*sic*], and wee are beholding vnto you for reuealing them to vs: wherein truely both arte in translating, et knowledge in iudging, iustly may chalêge their fees. You cannot forget that which *Nolanus* (that man of infinite titles among other phantasticall toyes) rrually [*sic*: l. truely] noted

6. Ringrazio Len Pole, *curator* del Saffron Walten Museum, per avermi cortesemente inviato fotocopia delle pagine rilevanti.

by chaunce in our Schooles, that by the help of translations, al Science had their of spring, and in my iudgement it is true. The *Hebrewes* hatched Knowledge, [c. iiiiv] *Greece* did nourish it, *Italie* clothed and beautified it, and the artes which were left as wards in their minoritie to the people of *Rome*, by Translators as most carefull Gardiners, are now deduced to perfect age and ripenesse. Concerning the nakednes of your stile (which troubleth you without the colours of florish of *Rhetorique*) *Tullie* commendeth it, al Translators approve it; and no man maketh so much accompt of the glosse as the substance: of the gay Iuie bush as of the wine...

[c. viiiv] From Oxenford the XX. of Nouember.

Come si è visto, l'anno segnato sul frontespizio è il 1585, peraltro il libro non presenta colophon. Tuttavia la data della lettera va intesa come 20 novembre dell'anno 1584: infatti il libro risulta elencato nel *Stationers' Register* il 26 novembre di quell'anno: cfr. Joan Rees, *Samuel Daniel: A critical Biographical Study*, Liverpool U. P., 1964, p. 3.

Quanto a N. W., autore dell'epistola indirizzata a Samuel Daniel, nel «Glossarial-Index, incorporating Notes and Illustrations» contenuto in *The complete Works in Verse and Prose of Samuel Daniel...* edited by Alexander B. Grosart, il curatore osserva, *sub* W. N.: «Putting the facts together as found in Wood's *Athenae Oxonienses*, this was most probably Nicholas Whithalk, of Merton College, Oxford, author of 'Christianae Fidei ac Verae Religionis Compendium, in locos communes digestum et nunc primum in vulgus emissum: London, 1575'. The lighter nature of the subject of his Epistle to Daniel probably explains his initials only appearing therein. He, like Daniel, was "much respected by Mr Camden and Thomas Saville for his learning" (*Ath. Ox.*, by Bliss, i, 425)».

Nell'ambito degli studi bruniani la prima segnalazione del brano specificamente rilevante della lettera di N. W. fu fornita da Oliver Elton in *Modern Studies*, Edward Arnold, London 1907, p. 8, il quale a sua volta rinvia (nota 9) a Lewis Einstein, *The Italian Renaissance in England*, 1902, p. 326, «who, however does not cite the allusion to the Schools». Inoltre né l'Elton né l'Einstein sembrano aver notato l'identificazione di N. W. con Nicholas Whithalk proposta dal Grosart.

Del pensiero di Bruno sulle traduzioni ho parlato al 'Meeting' tenutosi il 3 ottobre 1994 a Villa I Tatti (Firenze), di cui si attendono gli Atti a cura di Hilary Gatti. Andrebbe aggiunto che – pur indipendentemente dalla presente e seguente testimonianza – Eleanor Rosenberg ha indicato in Robert Dudley, earl of Leicester, cancelliere dell'Università di Oxford dal 1564, lo *sponsor* del *translation movement* di ispirazione protestante in contrasto con la tendenziale opposizione cattolica al movimento stesso quale si rileva nell'anonimo *Leycesters*

Commonwealth (o più esattamente *The Copie of a Leter, wryten by a Master of Arte of Cambridge*, 1584, pp. 79-80): cfr. *Leicester Patron of Letters*, London 1955, p. 38 e nota 22.

4. Seconda testimonianza dell'insegnamento oxoniense di Bruno: John Florio

[The | Essays | or | Morall, Politike and Millitarie | Discourses | of | Lo: Michaell de Montaigne, | *Knight | Of the noble Order of S^t Michaell, and one of the | Gentlemen in Ordinary of the French king*, Henry | *the third his Chamber.* | The first Booke. | [fregio] First written by him in French. | And | now done into English [c. A1v] By him that hath inviolably vowed his labors to the AEternitie of their Honors, | whose names he hath severally inscribed on these his consecrated Altares IOHN FLORIO. | Printed at London by Val. Sims for Edward Blount dwelling | in Paules churchyard. 1603].

[c. A5r]

To the curteous Reader

Shall I apologize translations? Why but some holde (as for their free hold) that such conversion is the subversion of Universities. God holde with them, and witholde them from impeach or empaire. It were an ill turne, the turning of Bookes should be the overturning of Libraries. Yea but my olde fellow *Nolano*⁷ tolde me, and taught publikely, that from translation all Science had it's of-spring. Likely, since even Philosophie, Grammar, Rhethorike, Logike, Arithmetike, Geometrie, Astronomy, Musike, and all the Mathematices yet holde their name of the Greekes: and the Greekes drew their baptizing water from the conduit-pipes of the Egiptians, and they from the well-springs of the Hebrews or Chaldees. And can the wel-springs be so sweete and deepe; and will the well-drawne water be so sower and smell? And were their Countries so ennobled, advantaged, and embellished by such deriving; and doth it drive our noblest Colonies upon the rocks of ruine? And did they well? and must we proove ill that doe so? Why but Learning would not be made common. Yea but Learning cannot be too common, and the commoner the better...

7. Florio menziona «my fellow *Nolano*» anche in *The second Booke degli Essays*, a c. R2v, con riferimento al verso bruniano «Et siete in terra quel ch'in ciel le stelle» (v. 8 del sonetto preliminare degli *Eroici furori*: cfr. *Dialoghi italiani*, ediz. Gentile-Aquilecchia, Firenze 1958, p. 951), in un contesto, quello del Florio, dal quale si ricava che i contatti di Bruno con il Sidney fossero tali da permettergli di essere al corrente della vita privata di quest'ultimo (nella fattispecie della sua relazione con Penelope Rich).

Mentre non è da escludere che Florio possa aver ascoltato le lezioni da Bruno tenute a Oxford durante la sua seconda visita a quella Università (agosto? 1583), non c'è dubbio che la sua testimonianza dipende – fin nell'uso lessicale – da quella di N. W. riportata al n. 3.

Già nei paradigmi conversazionali dei *Second Frvtes* (London 1591) Florio aveva del resto manifestato l'impressione su di lui esercitata da Bruno, nei capitoli I e IV: questa volta rispettivamente con la sua opera più caratteristica tra le londinesi (*La cena de le Ceneri*, 1584) nel IV – dove il rilievo è basato sulla scelta del nome 'Nundinio' attribuito a uno dei sei convitati a «vn descinare», nome stesso di uno dei sei convitati alla «cena» bruniana nonché avversario del Nolano nella disputa avvenuta nella stessa occasione –, e inoltre, come riflesso della personale quotidiana familiarità al tempo della convivenza dei due nella residenza dell'ambasciatore francese a Londra, nel capitolo I, in cui i due interlocutori (a non dire del servitore) sono 'Nolano' e 'Torquato', nome stesso dell'altro avversario del Nolano appunto nella *Cena* bruniana. Il rilievo della passata familiarità tra i due autori poggia sul motivo del «vestire», incluso nel dialogo del capitolo suddetto, là dove il 'N[olano]' osserva a 'T[orquato]': «Voi non andate dunque vestito a figure, come faccio io, cio è sempre ad un modo»; cui 'T[orquato]' replica: «Voi fate ciò per elletione, e non per necessità» (p. 10), che è notazione interessante ove la si consideri in rapporto alla gustosa scena del dialogo IV della *Cena*, in cui il «dottor Torquato», il quale porta la «beretta di velluto in testa», apre la sua polemica «dopo aver contemplato la sua aurea collana... et appresso remirato al petto del Nolano, dove più tosto arrebe possuto mancar qualche bottone»: ediz. crit., Einaudi, Torino 1955, p. 189; cfr. *Oeuvres complètes*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris 1994, p. 205, dove, alle rispettive note, si rileva il motivo (neo)platonico di attinenza socratica quale rilevabile nella lettera di Pico a Barbaro (*Opera*, I, Basileae, 1572, pp. 354-5).

5. Terza testimonianza dell'insegnamento oxoniense di Bruno: Alberico Gentili

[FRANCISCI ET JOANNIS | HOTOMANORUM | PATRIS AC FILII, | ET | CLARORUM VIRORUM AD EOS | EPISTOLAE. || Quibus accedit, | EPISTOLARUM MISCELLANEARUM | Virorum Doctorum, qui hoc & superiore saeculo claruere | APPENDIX | Ex Bibliotheca | JANI GULIELMI MEELII J. C. | [fregio] | AMSTELAEDAMI, | Apud Georgium Gallett, Praefectum Typographiae | HUGUETANORUM. | M.DCC.]

[p. 333] Epistola LXXXV

Magnifico Viro D. Joanni Hotomanno Jurisconsulto
S. P.

Tu verò siles Hotomanne? Quid ais de Libello meo? Sat scio non probari opinionēs, qui corām refutare solebas: Sed an infelicitē prorsus rem egi? Hoc peto, illud non curo, & rideo, qui mihi dicunt, falsas esse sententias: Nam, ut ita sit, & falsas magis, & absurdas, & fatuas assertiones maximorum Virorum audivimus, Coelum lapideum, Solem bipedalem, Lunam multarum urbium atque montium orbem, Terram moveri, cetera Elementa stare, Nivem atram, cum sexcentis similibus. Rogo igitur, misso Substantiae Praedicamento, tu meos Dialogos quales censes in reliquis? Ego sanè curavi, ut exemplar à me teneres, sed cū rescissem tibi alio ex loco fuisse, nihil amplius laboravi, quam ut Pater ipse tibi aliquando Londinum eunti traderet. Sic est. Expecto igitur literas tuas: Nec enim vereor te mihi subinfensum si immo ab istis controversiis abiimus semper amiciores. Vale igitur & scribe. Est autem nunc labor meus in concinnando Libro primo Lectionum quae ad Jus Civile pertinent. Sic placuit inscribere. Cui Libellulo ad finem stabit longissimum caput adversus primum & secundum Observationum Cujacii. Vides studia mea. Obsecro noli in ullam malam partem accipere, nam à cane non magno etc. & in ipsos etiam Aristoteles non desunt similes exercitationes. Sed iterum vale.

Oxon. die 8 Novembris.
Tuus Gentilis.

Tra le lettere datate nella raccolta, la più prossima antecedente (n. LXXXIII), pur essa inviata da Oxford, è dell'ottobre 1583 e, ancora più indietro, n. LXXIX, dello stesso Gentili a Jean Hotman, si ha la data «Oxon. die 13 Jun.». Il passo che va da *falsas magis, & absurdas a cum sexcentis similibus*, non sia altro per l'allusione al moto della Terra e alla Luna abitata, è riferimento specifico a teorie di Bruno da lui esposte in pubbliche letture a Oxford nell'estate del 1583. Il passo stesso fu segnalato per la prima volta, sia pure in traduzione inglese, da Dorothea W. Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought*, New York 1950, p. 43. Per l'identificazione di Alberico Gentili nell'«Alberitino nuovo interlocutore» del dialogo V del bruniano *De l'infinito, universo e mondi*, rinvio alla scheda II («Alberico Gentili e Richard Hooker») delle mie *Tre schede su Bruno e Oxford*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII (1993), 3, pp. 376-93: 382-89. L'identificazione poggia, in parte almeno, su un confronto tra espressioni usate dal Gentili nella lettera su riportata e analoghe espressioni di «Alberitino» nel dialogo V del *De l'infinito*.

6. Quarta testimonianza dell'insegnamento oxoniense di Bruno:
George Abbot

[BL 3935 b 48]

[THE | REASONS | WHICH DOCTOVR HILL | HATH
BROUGHT, FOR THE | vpholding of Papistry, which is false= | *lie*
termed the Catholike Religion: | Vnmasked, and shewed to be very weake, and
upon exa= | mination most insufficient for that purpose: | By GEORGE ABBOT
Doctor of Divinity & Deane | *of the Cathedrall Church in Winchester. |*
The first Part. | [citazioni e fregio] | AT OXFORD, | Printed by
Joseph Barnes, & are to be sold in Paules | Church-yarde at the signe
of the Crowne by | *Simon Waterson. 1604*].

[p. 87]

...

THE THIRD REASON
Unity and Consent

T. HILL

The Catholike Romane Religion, being by so many Nations in Africa, Asia and Europa, and in this last age in both the Indies, hath, notwithstanding such variety of wits, such diversitie of manners, such multitude of tongues and languages, such distance of places, such numbers of matters to be beleeved, yet ever kept Unitie and Concord in such peaceble and consonant manner, as never any one in England or Ireland, which are the uttermost parte of the West-world dissented or disagreed in anie point of doctrine concerning faith, from him which lived in the utmost partes of the East. But whosoever they be or in what place or Region soever they remaine in al the world, if they be Catholike or Papists, (if you wil cal them so) they all have one Faith, one Beleefe, one Service, one number of Sacraments, one Obedience, one Iudgement in all, with other like point of Union and Unitie, which maketh a generall Uniformity also in the peace of mens mindes, and to bee breefe, they have all one hart and one soule.

ABBOT

[p. 88] When that Italian Diadapper [*sic*], who intituled himselfe [*in margine: ^a Praefat. in explicatio triginta sigillorum*] Philotheus Iordanus Brunus Nolanus, magis elaboratae Theologiae Doctor, etc. with a name longer then his body, had in the traine of Alasco the Polish Duke, seene our University in the yeare 1583 his hart was on fire, to make, himselfe by some worthy exploite, to become famous in that celebrious place. Not long after returning againe, when he had more boldly then wisely, got up into the highest place of our best and most renowned schoole, stripping up his sleeves like some Iugler, and telling us much of *chentrum* and *chirculus* and *circumferenchia* (after the pronounciation of his Country language) he undertooke among very many other matters to set on foote the opinion of Copernicus, that the earth did goe round, and the heavens did stand still; wheras in truth it was his owne

head which rather did run round, and his braines did not stand stil. When he had read his first Lecture, a grave man, and both then and now of good place in that University, seemed to himselfe, some where to have read those things which the Doctor propounded; but silencing his conceit till he heard him the second time, remembered himselfe then, and repaying to his study, found both the former and later Lecture, taken almost *verbatim* out of the workes [*in margine: ^b De vita coelitus comparanda*] of Marsilius Ficinus. Wherewith when he had acquainted that rare and excellent Ornament of our land, the Reverend Bishop of Durham that now is, but then Deane of Christs-Church⁸, it was at the first thought fit, to notifie to the Illustrious Reader, so much as they had discovered. But afterward hee who gave the first light, did most wisely intreate, that once more they might make trial of him; and if he persevered to abuse himselfe, and that Auditory the thirde time, they shoulde then do their pleasure. After which, *Iordanus* continuing to be idem *Iordanus*, they caused some to make knowne unto him their former patience, and the paines which he had taken with them, and so with [p. 89] great honesty of the litle man's part, there was an end of that matter. If I had beene at Palempine with you Doctor Hill in your chamber, when you were writing this worthy work, I should have dealt so charitably with you, as after the first and second reason to tel you, that some one or other of the Heretiks in England, would soone discry, where you had borrowed your stuffe: but when I had perceived, that you had been bold with [*in margine: ^c Motiv. 27*] M. Bristow⁹ for this third Reason also, I would have intreated you to have done somewhat of your selfe, or to let all alone, least some body should tel you, that by D. Fulke the most part of your booke was answered before it was made. But since I was then absent from you, and now it is too late to stop you at the third stone, you must be content to bear your own praise; and I satisfie my selfe, that assone as I can conveniently, I acquaint you with it. And hereafter it may be that we shal receive from you [*in margine: ^d Terent. in Prolog. Eunucki*] Nullum est iam dictum, quod non dictum sit prius, or some other Apologie for such borrowing.

Segnalato per la prima volta e parzialmente pubblicato da Robert McNulty (*Bruno at Oxford*, «Renaissance News», XIII (1960), pp. 300-5), il documento è stato fin qui analiticamente considerato in quattro successivi contributi:

a) G. Aquilecchia, *Ancora su Giordano Bruno ad Oxford, in margine ad una recente segnalazione*, «Studi secenteschi», IV (1963), pp. 3-13; poi in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana 1993, pp. 243-52.

8. Tobie Matthew, ricordato con apprezzamento da Bruno nel dial. I del *De la causa, principio et uno*, a cura di G. Aquilecchia, Einaudi, Torino 1973, p. 48.

9. Per i *Motives* di Richard Bristow cfr. *A Briefe treatise of diuerse plaine and sure wayes to finde out the truthe in this doubtful and dangerous time of Heresie: conteyning sundry worthy motives vnto the catholike faith...*, Apud Iohannem Foulherum, Antuerpieae, 1574.

- b) F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964, pp. 206-11.
- c) M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986 (1992²), pp. 91-101.
- d) R. Sturlese, *Le fonti del 'Sigillus sigillorum' del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, in *Fonti e motivi dell'opera di Giordano Bruno*, a cura di M. Fattori, «Nouvelles de la République des Lettres», 1994, 2, pp. 89-167.

Se i contributi *a* e *c* interpretano basilarmente la testimonianza dell'Abbot allo specchio delle dichiarazioni dello stesso Bruno nel dialogo IV della *Cena de le Ceneri* (Paris 1994, p. 215) – in contrasto, rispettivamente anticipato e posticipato (il secondo anche per questo più funzionale) nei confronti del contributo *b* che svolge l'analisi del documento lungo una linea che partendo dalla pregiudiziale ermetica quanto alla tematica dell'anima giunge alla definizione di un bruniano «Ficinian Copernicanism» quanto alla tematica astronomica, pur lì basata sulla formula bruniana *de quintuplici sphaera* –, è con il contributo *d* che viene attuata una drammatica svolta ermeneutica mediante l'assorbimento della formula suddetta nell'ambito della tematica dell'anima, la quale dopo la trattazione dell'immortalità sarebbe stata considerata da Bruno, nelle sue lezioni oxoniensi, come già in parte nel *Sigillus sigillorum* (1583) quale «“centro” unico e unificante dei cinque sensi» (p. 112) non senza la suggestione della ficiniana *Theologia platonica*. Va subito riconosciuto che il contributo della Sturlese è di per sé uno dei più poderosi e originali di questi ultimi anni. Va anche riconosciuto che l'interpretazione stessa non incappa in difficoltà linguistiche, ove si tenga pur conto di calchi espressivi (Bruno < Ficino) esemplificati in apparato, oltre che dell'antecedente *Sigillus*. Tuttavia non ritengo ci si possa sbarazzare *tout court* delle precedenti interpretazioni (*a*, *b* e *c*) in chiave astronomica dell'espressione *quintuplex sphaera* mediante l'osservazione che l'espressione stessa «non ha alcun referente astronomico né nel sistema di Copernico né in quello tolemaico» (pp. 97-8). Infatti, anche rinunciando a ipotizzare (perché ipotesi arbitraria) una licenza linguistica consistente nell'adozione dell'aggettivo moltiplicatorio in luogo dell'ordinario – e la 'quinta sfera' proprio nel sistema di Copernico starebbe a indicare la Terra, secondo la numerazione dall'esterno a partire dalla sfera delle fisse nel diagramma del libro I, cap. 10 del *De revolutionibus* (p. 9v dell'edizione norimberghese 1543 come pure della basileese 1566), e con lo stesso criterio numerico indicherebbe il Sole nel sistema tole-

maico quale rappresentato dallo stesso Bruno nell'emisfero superiore del diagramma comparativo tolemaico-copernicano inserito nel dialogo IV della *Cena de le Ceneri* – altri e pur parziali referenti astronomici potrebbero risultare compatibili con quell'espressione. Sarà senza dubbio una coincidenza, ma proprio nel 1583 Tycho Brahe aveva «worked out» il suo sistema del mondo (cfr. J. L. E. Dreyer, *Tycho Brahe*, Edinburgh 1890, p. 67 e nota 2) secondo la sua concezione contaminatoria (tolémaico-copernicana) che riservava alla Terra il centro dell'universo e il centro delle orbite del Sole e della Luna, laddove, dei cinque pianeti, 'Mercurio' e 'Venere' giranti intorno al Sole venivano da questo condotti intorno alla Terra; 'Marte', 'Giove' e 'Saturno' movendosi anch'essi – con orbita maggiore di quella del Sole –, intorno alla Terra. Un sistema dei cinque pianeti, quale quello del Brahe, potrebbe venir definito *quintuplex sphaera*? Ma, per dirla con il pedante bruniano: *de his hactenus*. Pur aderendo tuttavia alla dimostrazione fornita *ad abundantiam* dalla Sturlese, il fatto rimane che una trattazione copernicana inserita da Bruno nelle sue lezioni oxoniensi ci è esplicitamente, se pur caricaturalmente, testimoniata da George Abbot nel capitolo della sua opera sopra riprodotto. Dal quale si apprende anche che le visite oxoniensi di Bruno furono due: la prima al seguito del principe Laski nel giugno 1583 (cui va riferita la disputa con Underhill di cui nel marginale dello Harvey), la seconda nell'estate piena dello stesso anno, preceduta dalla pubblicazione del volume d'arte mnemonica nella sua seconda emissione contenente la lettera al vicecancelliere dell'Università di Oxford.

7. Testimonianza della fama ambigua da Bruno lasciata in Inghilterra: Richard Hooker

[Corpus Christi College, Oxford Ms. 303: *Historiae Collegii Corporis Christi In Universitate Oxoniensi Libri III*, f. 208r, in margine: *Ex Autogr.*].

[*terminus non post quem*: 1600]

To the worshipfull my very loving frend Mr. D. Rainolds at Queenes College in Oxford.

S. Your excuse is so reasonable that if the falt had bene found in earnest yeat you thereof fullie cleared your self. I wish your Physick may this yeere so cure you that the next we maie see you heere which I should be glad of. Mr Parrie is returned unto the Citie this last night as I understand but as yeat I have not seen him and therefore what to answere you touching my self for the matter of lazines and Moses Maimonius I doe not know. I have both. And trulie the one doth not suffer the other to doe me that pleasure which otherwise it might. But concerning bookes which you saie you would often write of but that Cajetan hath hindered, there is no cause it should if all be considered which I my

self should waigh though you doe not. Neverthelesse because I will not anie waie have you hindered by such meanes I am content to observe legem Cinciam. Persons Directory when I can procure you shall have. Mine own I lent unto Mr Sandes D. Chaloners neighbour. Otherwise that you should have to use till I get one for you. In the mean while I send you an English Iordanus Brunus [in margine: H. Broughton, ut vid.], the price [f. 208v] amounteth unto two whole pence. He is an [parola cancellata] earnest suter [i. e. suitor] to the Stationers for their hall to read his Content in. The report goeth heere that he hath fullie satisfied you both by Speech and letters and that you have now assented unto him. What the question is I doe not know. But the report I accompt as true as the like concerning his confounding of the Iewes at Francford and their desyre to have had him read hebrue unto them, which notwithstanding I assure you he seemeth a little himself contented to nourish by some wordes of his own in this pamphlet. The commentaries which he mentioneth I can assure you to be meere empty names. For except those which are in the Venice bibles let anie man in Christendome show me so manie as he speaketh of upon the book of Esther and I dare make meysell his bondman. And even for those in Bomberg. edition of the bible I know not whether Ezra and Solomo be joygned there or no in anie of those editions which are his. But that you shall quicklie see. I will know what that Sepher Iuchasim is and when I have known I will send you word. I would spend one twentie poundes to find a man so skilfull in those writings as he would seeme. He sometime nameth Sephur Zohar as roundlie as if the book were familiar unto him. And yeat the book known to be such as scarce, one few amongst thousandes doth by long study attain tolerablie to understand. In summe if needes you must have adversaries I wish you had them which are more judicious and lesse vain then this man. But for this time enough unlesse my matter were of more importance. To Mr Provost my hartie commendations. Ours here salute you. Have care of your health which I wish the Lord to continue.

Yo's ever
R[ichard] H[ooker]

La trascrizione dell'autografo è dovuta a William Fulman, il quale nel 1648 fu *scholar* del Corpus Christi, e ne divenne *fellow* nel 1660. La mia attenzione sulla lettera – come ho già specificato in *Tre schede su Bruno e Oxford*, cit., p. 386 – fu richiamata dal fugace accenno di M. Feingold in *Occult and Scientific Mentalities of the Renaissance*, ed. by B. Vickers, Cambridge U.P., 1984, a «the judgement of Richard Hooker when he described the eccentric and ever-combative Hebrew scholar Hugh Broughton as “an English Iordanus Brunus”». La lettera stessa è stata pur parzialmente da me pubblicata per la prima volta nel citato volume del «Giornale critico» (pp. 386-87) ed è qui sopra riprodotta per esteso a seguito di ulteriore controllo sul manoscritto oxoniense. A illustrazione della medesima ritengo tuttora valido quanto ne ebbi a dire nelle citate *Tre schede* e che qui riproduco con minimi ritocchi di adattamento: «Ho ritenuto dover citare per esteso questa lettera affinché possa risultare in qual senso Giordano Bruno viene menzionato antonomasticamente a indicare Hugh Broughton, sul quale andrà pur detto qualcosa dopo una sintetica presentazione

del mittente e del destinatario della lettera: su tutti e tre notizie abbastanza dettagliate si trovano nel *Dictionary of National Biography* (1921-22, vol. II, pp. 1367-70, IX, pp. 1183-89, XVI, pp. 623-25). Basti qui ricordare che il teologo Richard Hooker (1554?-1600), nativo di Heavitree (Exeter) fu ammesso al Corpus Christi College di Oxford nel 1568 in qualità di *clerk*; eletto *scholar* nel 1573 (probabile anno delle lezioni paracopernicane del suo amico Henry Savile), l'anno seguente conseguì il grado di Bachelor of Arts e nel 1577 quello di Master of Arts, ottenendo nello stesso anno il *fellowship* del Collegio. Per quanto la teologia fosse il suo campo particolare di studio, ebbe competenza notevole, oltre che nella lingua greca, anche nell'ebraica, sì da essere nominato nel 1579 supplente del professore di ebraico. Di tendenze moderate in fatto di religione, campione infatti della Chiesa anglicana, nell'ottobre di quell'anno fu espulso per un mese, insieme al suo amico (già suo tutore accademico) John Rainolds (o Reynolds, 1549-1607), destinatario della lettera sopra riportata – per aver offeso, con le proprie teorie, il vicepresidente John Barfoot, puritano ad oltranza. Nel 1581 circa prese gli ordini sacri. Avendo poco dopo contratto matrimonio, dové rinunciare al *fellowship*, e dalla fine del 1584 in poi visse di benefici ecclesiastici in diverse province inglesi (non è da escludere che nel 1583 poté essere presente alle lezioni oxoniensi di Bruno). La sua opera maggiore, apparsa (incompiuta) lui vivente, sono i cinque libri della *Ecclesiastical Policie* (1599), il cui scopo principale fu quello di fornire una base logica e filosofica al *settlement* elisabettiano del governo ecclesiastico: l'universo veniva da lui considerato come soggetto alla legge naturale, della quale, a suo avviso, la Scrittura non si era occupata affatto. Quanto a John Rainolds, – nato anche lui presso Exeter –, fu eletto presidente del Corpus Christi College nel 1598 (dopo avervi ottenuto uno *scholarship* nel 1563 e aver conseguito il grado di Bachelor of Arts nel 1568, quando sembra che fosse assegnato come tutore a Richard Hooker; nel 1572-73 fu nominato *reader* in greco); uomo di chiesa di tendenze calvinistiche, a lui si deve il progetto del Convegno di Hampton Court che ebbe come conseguenza la traduzione della Bibbia nota come “the Authorised Version”. Fu uomo di vaste letture. Più importante, ai fini di questa scheda, è una caratterizzazione del personaggio paragonato a Giordano Bruno nella lettera dell'Hooker: Hugh Broughton (1549-1612), teologo e studioso di scienza rabbinica, il quale diversamente da Hooker e Rainolds, si era formato a Cambridge, dove fu ammesso al Magdalen College nel 1569, ottenendo l'anno seguente il grado di Bachelor of Arts che gli permise di diventare *fellow* a St. John's e poi a

Christ's College. Dopo aver ottenuto un *readership*, abbandonò l'università e si trasferì a Londra, dove nel 1588 apparve la sua prima opera, *A Concent of Scripture*, in cui cercò di stabilire la cronologia della Scrittura mediante una sorta di dogmatismo oracolare di scarsa efficacia persuasiva e piuttosto ridicolo. L'opera fu ben presto attaccata da John Rainolds, nelle sue pubbliche *praelectiones* a Oxford. Broughton iniziò un corso di lezioni settimanali in propria difesa, usando la propria opera come testo base, incorrendo tuttavia in una reazione ostile dei vescovi che dové indurlo a riparare in Germania alla fine del 1589 o al principio dell'anno seguente. Nei suoi viaggi non mancò di polemizzare contro la chiesa cattolica e di impegnarsi in discussioni religiose con diversi ebrei. Nel 1591 ritornò a Londra dove ebbe modo di incontrarsi con Rainolds. Osteggiato dalla regina Elisabetta, l'anno seguente si trasferì di nuovo in Germania dove secondo alcuni sarebbe rimasto fino alla morte della regina: ma resta di lui una lettera indirizzata a Lord Burghley con la data di Londra, 16 maggio 1595, in cui chiede tra l'altro che venga organizzato un incontro tra lui e Rainolds. Non risulta che tale incontro avvenisse. Quanto al carattere, lo Scaligero, che lo conobbe sul Continente, ebbe a definirlo *furiosus et maledicus*; quanto alle vedute ecclesiastiche, sebbene fosse puritano, riconobbe validità apostolica al regime episcopale. Escluso nel 1604 dal far parte di una commissione stabilita da Giacomo I per la revisione della traduzione della Bibbia (commissione in cui fu invece incluso il suo avversario Rainolds), sfogò il proprio disappunto con un opuscolo polemico. Alla morte lasciò di sé reputazione di uomo arrogante, dai modi bruschi e contenzioso. Dalla lettera sopra riportata risulta tuttavia anche un'opinione di lui come erudito non affidabile e fantasioso nell'enunciazione di nomi e fatti a sostegno delle proprie teorie. Tanto per l'uno quanto per l'altro aspetto del suo carattere Hooker dové ritenere di poter definirlo, per antonomasia, "an English Jordanus Brunus": direi però che prevalga, nei particolari come nello spirito della lettera, il rilievo del carattere fantasioso del Broughton» (pp. 387-88).

Se questa è, di riflesso, la caratteristica principale che lo scrivente attribuisce a Bruno, essa sembra trovare consenso, tra i contemporanei inglesi del filosofo, non solo nella testimonianza di George Abbot, ma anche in quella di N[icholas?] W[hithalk?] e di Alberico Gentili (cfr. sopra, nn. 6, 3, 5).

I sette documenti sopra riportati costituiscono quanto mi è fin qui

noto di testimonianze inglesi sul soggiorno di Bruno in Inghilterra da parte di suoi contemporanei. A rigore, non escludo che il breve manipolo possa intanto essere arricchito di almeno un altro documento del soggiorno inglese di Bruno e dei suoi contatti. Si tratta del cap. XXII ('*De motu Solis & Terrae*') del *De Mundo nostro Sublunari Philosophia Nova: Opus posthumum* di William Gilbert (Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, MDCLI), il cui estremo *terminus non post quem* per la raccolta del materiale è ovviamente il 1603, data di morte dell'autore, alla quale data egli «was still working on it» (cfr. S. Kelly, *The «De Mundo» of William Gilbert*, Menno Hertzberger & Co., Amsterdam 1965, p. 20). Dopo che la prima sezione del capitolo suddetto ha trattato '*De motu Solis & Terrae*' («*Motus terrae juxta Copernicum planius quam ab eo describitur...*»), la seconda e terza concernono, rispettivamente, '*Alius movendi modus Nolani cum esset junior*' (pp. 199-200) e '*Alius modus juxta Nolanum*' (pp. 200-1). Come opportunamente indicato da Saverio Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 54-5, nota 12, questa incidenza bruniana nel *De Mundo* era stata segnalata, sembra per la prima volta, da G. McColley negli «*Annals of Science*», II (1937), pp. 353-54. Tuttavia il rapporto tra i due movimenti attribuiti da Gilbert al Nolano e i movimenti enunciati da Bruno stesso nella sua opera a stampa (quattro nella *Cena de le Ceneri* e almeno i primi tre se non anche il quarto nel *De immenso*) non risulta immediatamente perspicuo. Della questione, come già ebbi a segnalare altrove, si sta occupando tuttora Hilary Gatti: ritengo quindi di dover attendere i risultati della sua ricerca prima di decidere se l'enunciazione dei due movimenti contenuta nel *De Mundo* sia il risultato di una comunicazione diretta o indiretta da parte di Bruno durante il suo soggiorno inglese, anziché essere stata desunta dall'opera bruniana a stampa.

II. ALTRI DOCUMENTI

I documenti 'continentali' coevi relativi al soggiorno di Bruno in Inghilterra possono suddividersi in testimonianze francesi e documenti italiani. Essi sono ormai per lo più ben noti, quando pure non facciano parte di raccolte più volte ristampate. Mi limito quindi a fornirne gli essenziali riferimenti bibliografici, citando le relative edizioni più recenti e accessibili, che a loro volta specificano le fonti originarie e/o le precedenti edizioni:

a) Testimonianze francesi

V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, cit. A pp. 642-59: *Giordano Bruno à Paris*; dieci frammenti del diario di Guillaume Cotin, bibliotecario dell'abbazia di Saint-Victor, dei quali i nn. I e II contengono riferimenti al soggiorno inglese di Bruno.

F. A. Yates, *Giordano Bruno: Some New Documents*, «Revue Internationale de Philosophie», XVI (1951), 2, pp. 174-99: le pp. 181-82 contengono il brano di una lettera di Iacopo Corbinelli a Gian Vincenzo Pinelli (6 giugno 1586) – conservata alla Biblioteca Ambrosiana, Milano (T. 167 sup., f. 185) nella quale si fa riferimento agli «schismes» lasciati da Bruno in Inghilterra.

b) Documenti italiani

Si tratta per la maggior parte di documenti processuali, dei quali si dispone ora del testo critico approntato da Luigi Firpo e pubblicato postumo (cfr. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cit.). Contengono riferimenti al soggiorno inglese i documenti: n. 7 ['Deposizione del libraio Giovan Battista Ciotti (Venezia, 26 maggio 1592)'], pp. 149-52; n. 11 ['Secondo costituito del Bruno (Venezia, 30 maggio 1592)'], pp. 159-64; n. 13 ['Terzo costituito del Bruno (Venezia, 2 giugno 1592)'], pp. 165-71; n. 14 ['Quarto costituito del Bruno (Venezia, 3 giugno 1592)'], pp. 171-83; n. 15 ['Quinto costituito del Bruno (Venezia, 3 giugno 1592)'], pp. 184-92; n. 19 ['Settimo costituito del Bruno (Venezia, 30 luglio 1592)'], pp. 195-9; n. 22 ['Verbale di seduta dell'eccellentissimo Collegio di Venezia (Venezia, 28 settembre 1592)'], pp. 202-3; n. 27 ['Verbale di seduta dell'Eccellentissimo Collegio di Venezia (Venezia, 22 dicembre 1592)'], pp. 206-9; n. 29 ['Verbale di seduta dell'Eccellentissimo Collegio di Venezia (Venezia, 7 gennaio 1593)'], pp. 210-11; n. 51 ['Sommario del processo (Roma, primi di marzo 1598)'], pp. 247-304 – [I] 'Quod frater Jordanus male sentiat de sancta fide catholica, contra quam et eius ministros obloquutum est': (5) p. 249, (9) p. 250, (12) p. 250, (14) p. 251, (17) p. 252; [V] 'Circa transubstantiationem et sacram missam': (69) p. 265, (70) p. 265; [XXVII] 'Quod fuerit in Anglia, Gebennae et in aliis partibus haereticorum, ubi eorum conciones audivit': (208) p. 289, (209) p. 290, (210) pp. 290-91, [XXXI] 'Quid intendat facere, si cogetur reverti ad religionem': (218) p. 293, (222) p. 294; [XXXII] 'Constituta fratris Iordani Bruni ultra ea, quae continentur in suprascriptis capitibus': (227) pp. 295-96, (229) p. 296, (230) p. 296 – n. 66 ['Copia parziale delle sentenza destinata al Governatore di Roma (Roma, 8 febbraio 1600)'], pp. 339-44; n. 69 ['Avviso di Roma (Roma, 12 feb-

braio 1600)'], p. 347; n. 71 ['Kaspar Schoppe a Konrad Rittershausen (Roma, 17 febbraio 1600)'], pp. 348-55.

L'agile volumetto *Giordano Bruno, un'autobiografia*, a cura e con un'introduzione di Michele Ciliberto, Procaccini, Napoli 1994, come il curatore stesso dichiara era già in bozze all'apparire del lavoro di Firpo: esso contiene – ad esclusione del *Sommario* – parte notevole del materiale sopra indicato, rendendolo di facile consultazione anche per i non specialisti.

EUGENIO CANONE

L'EDITTO DI PROIBIZIONE DELLE OPERE DI BRUNO E CAMPANELLA*

SUMMARY

This is the first of a two-part article which introduces and publishes for the first time in facsimile the edict of the Master of the Sacred Palace (G. M. Guanzelli da Brisighella OP) dated 7 August 1603 concerning prohibited books. The edict lists around forty authors and seventy titles «prohibiti et sospesi» after the publication of the Clementine Index (1596). These include the *Opera omnia* of Giordano Bruno and Tommaso Campanella (in both printed and manuscript forms). The second part of this article will provide an annotated transcription of this important document.

★

I

Roma, 7 agosto 1603: quella mattina, alle porte del palazzo della Cancelleria Apostolica, il cursore Laerzio Cecchetti affiggeva un editto del Maestro del Sacro Palazzo — Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella¹ — che notificava la proibizione di una sessantina di libri. Se per alcune opere, ora 'sospese', si stabiliva una necessaria *emendatio* o *expurgatio*, come previsto dalla *Instructio* dell'*Indice* clementino², gran

* La seconda parte di questo articolo apparirà in uno dei prossimi numeri della rivista.

1. Il domenicano Giovanni Maria (al sec. Alessandro) Guanzelli — o Guangelli (1557-1619) — ricopriva la carica di Maestro del Sacro Palazzo dal 1598, nominato da Clemente VIII in sostituzione di Giovan Battista Lanci; lasciò l'alto ufficio — che resse sotto tre papi — nel 1607, quando divenne vescovo di Polignano (cfr. I. Taurisano, *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Unio Typographica Manuzio, Romae 1916, p. 55).

2. L'editto del Brisighella, già nella prima frase, cita esplicitamente l'*Indice* clementino apparso sette anni prima. Per il testo della *Instructio*, che tratta ampiamente «De correctione librorum», cfr. *Index librorum prohibitorum... S.D.N. Clementis PP. VIII. iussu, recognitus, et publicatus...*, Romae, apud Impressores Camerales, 1596, ristampato in *Die «Indices librorum prohibitorum» des sechzehnten Jahrhunderts*, hrsg. von F.H. Reusch, B. de Graaf, Nieuwkoop 1970 [rist. anast. dell'ed. Tübingen 1886], pp. 529-33. Su questo *Indice* e sulle vicende della sua pubblicazione, cfr. F.H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher...*, Bd. 1, Scientia Verlag, Aalen 1967 [rist. anast. dell'ed. Bonn 1883], pp. 532-49. È da segnalare che nel progetto «Index des livres interdits» (Droz, Genève 1984 ss.), diretto da J.M. De Bujanda, sono state recentemente ristampate,

parte dei titoli elencati nell'editto era seguita dalla formula «omnino prohibetur». Per una decina di autori, poi, la condanna suonava senza appello: «opera omnia omnino prohibentur», comportando l'inserimento nella prima classe dell'*Index librorum prohibitorum*, accanto ai nomi degli eretici ed eresiarchi che nel secolo appena conclusosi avevano determinato, con la lacerazione dell'unità religiosa in Europa, la più grave crisi nella storia della Chiesa, così carica di conseguenze politiche. Tra questi autori, i cui «scripta, non edita solum, sed edenda etiam, prohibita esse» come si leggeva nell'*Indice* tridentino, assieme a Bruno e Campanella — uniti ora nella più severa condanna così come le loro vite lo erano state nel comune destino di ribellione, di fuga e di persecuzione —, nell'editto figurava il nome di Alberico Gentili [4], il giurista marchigiano che nel *De jure belli*, apparso nel 1598, proprio nell'urgenza di una situazione di profondo conflitto tra gli Stati europei, poneva le basi della scienza del diritto internazionale³.

con apparato storico-critico, sia l'edizione del 1596 dell'*Indice* clementino sia la rarissima prima impressione del 1593, la quale, come è noto, fu soppressa (cfr. vol. IX: *Index de Rome: 1590, 1593, 1596...*, Genève 1994). La procedura dell'«expurgatio», che offriva la possibilità — una possibilità che spesso rimase a livello teorico — di un'edizione emendata dell'opera proibita, era già prevista dall'*Indice* tridentino (cfr. in particolare la «Regula VIII»). La condanna «donec corrigatur» fu sospesa nel 1753 dalla costituzione *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV.

3. Di Alberico Gentili (1552-1608), che, avendo abbracciato la religione protestante, fu come suo padre perseguitato dall'Inquisizione, ancora l'*Index* del 1948 — l'ultimo pubblicato — registra la condanna con la formula «opera omnia» (cfr. *Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Pii PP. XII iussu editus...*, typis polyglottis Vaticanis, s.l. 1948, s.v.). Nel 1582 Gentili si recò ad Oxford, dove poi ebbe la cattedra di diritto civile — ad Oxford, l'anno seguente, conobbe Bruno che rivedrà poi a Wittenberg nel 1586 (su Bruno e Gentili cfr. ora G. Aquilecchia, *Tre schede su Bruno e Oxford* [scheda II], «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII (1993), pp. 382-85, e il doc. n. 5 nell'articolo dello stesso studioso pubblicato in questa rivista: *supra*, pp. 31-32). Di Alberico Gentili nell'editto del 7 agosto 1603 sono registrate in particolare le seguenti opere: *Disputationes de nuptiis libri VII.*, ad illustrissimum virum D. Thomam Egertonum, custodem magni sigilli Angliae, nunc primum in lucem editi, Hanoviae, apud G. Antonium, 1601; *De jure belli libri III.*, nunc primum in lucem editi..., Hanoviae, excudebat G. Antonius, 1598 (l'ed. fu ristampata nel 1612: Hanoviae, apud haeredes G. Antonii; è da segnalare che Gentili aveva precedentemente pubblicato: *De jure belli commentatio prima*, Londini, J. Wolfius, 1588; *De jure belli commentationes duae*, Lugduni Batavorum, apud J. de La Croy, 1589; *De jure belli commentatio tertia*, Londini, J. Wolfius, 1589); *De armis Romanis libri duo*, nunc primum in lucem editi..., Hanoviae, apud G. Antonium, 1599 (rist.: Hanoviae, apud haeredes G. Antonii, 1612). Del fratello Scipione, nell'editto del 1603 figurano — con la formula «donec corrigantur» — i *De iurisdictione libri III.*, Francofurti, typis Wecheliani, apud C. Marnium, 1601 [46]. (I numeri tra parentesi quadre si riferiscono ai titoli elencati nell'editto del Brisighella, qui di seguito riprodotto in facsimile; un esemplare del doc. si conserva nella raccolta «Editti, Brevi, Bolle» della Biblioteca Casanatense di Roma (segn.: Per. Est. 18). La trascrizione

Al Maestro del Sacro Palazzo, consultore del Sant'Uffizio nonché assistente perpetuo della Congregazione dell'Indice e al quale, nella procedura dell'approvazione ecclesiastica dei libri, spettava la concessione del definitivo *imprimatur* o *publicetur* per i volumi stampati a Roma, competeva — come viene ricordato anche nell'editto del 1603 — «di provvedere con diligenza, e sollecitudine, che in quest'Alma Città di Roma non si stampi, vendi, o in qualsivoglia modo tratti e maneggi libro alcuno proibito, o sospeso»⁴. Il Brisighella, che già da cinque anni ricopriva l'alta carica, assolveva questa funzione di controllo con molto zelo, tant'è che nel 1607 potrà pubblicare, a coronamento della sua attività di censore, un *Index librorum expurgandorum*⁵, che, come è stato notato, «rappresenta un vero e proprio supplemento all'*Index clementino*»⁶.

ne, annotata, del documento sarà pubblicata nella seconda parte di questo contributo).

4. Nell'editto si precisa inoltre: «si commette espressamente a tutti i Librari di Roma et ad ogni altro di che conditione esser si voglia, che, havendo nelle loro Boteghe o Studio alcuno de' sudetti libri, debba subito consegnarli al nostro Ufficio; avvertendoli che, oltre la gravissima offesa che faranno a Dio controfacendo, et oltre le Censure Ecclesiastiche nelle quali incorreranno, s'avverrà anco, che venghino a notizia nostra, si castigaranno severamente, conforme alle pene minacciate nei Sacri Canoni, nelle regole dell'Indice e nei nostri Editti altre volte publicati in materia di Libri etc.». Riguardo ai castighi minacciati, in altri editti si specifica che, oltre alla «perdita de libri» e all'ammenda «di trecento scudi d'oro», il Maestro del Sacro Palazzo potrà ordinare «pene corporali ad arbitrio suo». Sulle varie funzioni del Maestro del Sacro Palazzo — sempre un padre dell'ordine domenicano —, «chiamato anco dai cardinali col titolo di Reverendissimo», cfr. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni...*, XLI, Tipografia Emiliana, Venezia 1846, pp. 199-219; cfr. anche F.H. Reusch, *op. cit.*, pp. 432-33 (entrambi usano: G. Catalani, *De Magistro Sacri Palatii Apostolici libri duo*, Romae 1751).

5. *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti tomus primus...*, per Fr. Jo. M. Brasichellensem..., Romae, ex Typographia R. Cam. Apost., 1607. Nell'*Index* del Brisighella viene tra l'altro ripresa l'*Instructio* dell'*Index* clementino: pp. [6]-[12]; a pp. 731-36 è riprodotto l'editto del 7 agosto 1603 (alcune opere elencate nell'editto sono poi sottoposte ad *expurgatio* nell'*Index expurgatorius*). L'*Index* — del quale uscì solo questo primo volume — fu riedito a Bergamo, per i tipi di C. Ventura, l'anno successivo (l'editto del 1603 vi figura a p. 600 ss.). L'opera fu inoltre ristampata in Germania due volte durante il Settecento (Regensburg 1723, Altdorf 1745) e in Irlanda nel secolo scorso, a cura di R. Gibbings (Dublin 1837). Sull'*Index* del Brisighella, cfr. F. H. Reusch, *op. cit.*, pp. 549-59. Da segnalare che 'Indices expurgatorii' erano già apparsi in Belgio (1571) e in Spagna (1584); per rimanere nell'ambito della «*expurgatio librorum*», va inoltre ricordato che nel 1591 era stata pubblicata a Roma la ben nota *Bibliotheca selecta* del gesuita Antonio Possevino.

6. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma. III: La proibizione delle opere di Campanella*, «Rivista di filosofia», XLI (1950), pp. 390-401: 392. È da notare che in questo importante articolo (le varie puntate dell'articolo furono poi pubblicate come estratto congiunto con qualche integrazione: Comunità, Torino 1951) Firpo per la prima

Vi erano a Roma alcuni luoghi stabiliti dove le bolle pontificie, gli editti del Maestro del Sacro Palazzo, come i decreti delle diverse congregazioni cardinalizie o i bandi del governatore, venivano affissi, obbligando «ciascuno, come se gli fosse stato personalmente intimato». Ma tra i vari «lochi soliti et consueti» in una piazza in particolare si era attenti affinché le diverse ordinanze fossero ben esposte, quel Campo di Fiori che per la sua posizione centrale tra i quartieri Pariore, Regola e Ponte, con una straordinaria concentrazione di negozi e di persone, era diventato nella seconda metà del Cinquecento il «vero foro romano»⁷, il centro pulsante della città, con il «mercato di ani-

volta — citando tuttavia l'edizione dell'*Index* del Brisighella del 1607 — segnala che l'editto del 1603 registrava assieme la condanna delle opere di Bruno e Campanella (pp. 391-92; cfr. anche V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2ª ed. a cura di L. Firpo, Sansoni, Firenze 1958, n. 284); Firpo precisa qui un precedente riferimento alla proibizione degli *Opera omnia* di Bruno presente nel suo *Il processo di Giordano Bruno*, Ed. scientifiche italiane, Napoli 1949, p. 104, nota 2 (si cita l'estratto; il lavoro era già apparso in due puntate nella «Rivista storica italiana»); la nota si trova immutata nella nuova ed. (postuma) del contributo, con la raccolta di tutti i documenti finora rinvenuti dei processi veneto e romano: L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Salerno ed., Roma 1993, p. 138, nota 52; nello stesso volume figura — come doc. 75 — l'editto del Brisighella, sempre sulla base dell'*Index* del 1607 (di seguito si citeranno i documenti del processo da questo volume, indicato come *Processo*, aggiungendo tra parentesi quadre la sezione — *Doc. veneti, romani* ecc. — e il numero di doc. corrispondente nella raccolta di V. Spampanato: *Documenti della vita di Giordano Bruno*, L.S. Olschki, Firenze 1933). Già Spampanato aveva segnalato la presenza delle opere di Bruno nell'*Indice* del Brisighella (cfr. *Vita di Giordano Bruno...*, 2 voll., Principato, Messina 1921 [d'ora innanzi cit. come *Vita*]: II, p. 580, nota 1 — Spampanato cita la ristampa dell'*Index* del 1608; cfr. anche S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Le Lettere, Firenze 1990, p. 15, nota 4).

7. L. von Pastor, *Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1916, p. 56. Moroni ricorda inoltre che a Campo di Fiori «si esponevano le effigie de' fuggitivi condannati a morte» (G. Moroni, *op. cit.*, LII, 1851, p. 280). Una piazza così centrale e tanto frequentata era, inevitabilmente, anche un luogo di incontro di persone e attività poco raccomandabili. Una significativa testimonianza sul tipo di gente in cui pure ci si imbatteva di frequente in Campo di Fiori — non a caso spesso presidiato da sbirri —, si trova nella *Cena de le Ceneri*, dove, riferendosi alle varie specie di 'servitori', si legge: «Gli ultimi, de la quarta cotta, sono una mescolgia di desperati, di disgraziati da' lor padroni, de fuorusciti da tempeste, de pelegrini, de disutili ed inerti, di que' che non han più comodità di rubbare, di que' che frescamente son scampati di priggione, di quelli che han disegno d'ingannar qualcuno... De simili, se ne vuoi a Parigi, ne trovarai quanti ti piace a la porta del Palazzo... in Roma, al Campo di Flora» (G. Bruno, *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, 3ª ed. a cura di G. Aquilecchia, I: *Dialoghi metafisici*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 74-5). Le parole «in Roma, al Campo di Flora» saranno poi da Bruno soppresse nella redazione definitiva della *Cena* (vd. *La cena de le Ceneri*, a cura di G. Aquilecchia, Einaudi, Torino 1955, pp. 136-37; in merito alla singolare espunzione, cfr. G. Aquilecchia, *La lezione definitiva della «Cena de le Ceneri» di Giordano Bruno*

mali» — in particolare di cavalli, che si teneva sul lato ad angolo con piazza del Biscione —, ma soprattutto con il mercato di «grani, orzi, legumi, et altre biade»⁸, come si legge nei bandi che ne regolavano il commercio. Nella piazza, e nelle vie che vi confluivano, si trovavano le locande e gli alberghi più frequentati — tra cui la famosa «Hostaria della Vacca» che agli inizi del secolo era stata di proprietà di Vannoza Catanei —, le case di note cortigiane (pure la celebre «Grechetta» aveva abitato 'in Parione'), ma anche numerose botteghe di tipografi e librai — sulla piazza si affacciava tra l'altro l'officina degli editori Blado, «stampatori Camerali»⁹. Oltre ad essere non di rado animata da cortei di principi e ambasciatori diretti al Vaticano e ad ospitare palii e le più varie attività di «spasso et trastullo»¹⁰, Campo di Fiori era — come il terribile Ponte Sant'Angelo¹¹ — di frequente

[1950], ora in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana 1993, p. 31, e, per un'interpretazione di tale soppressione, Id., *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 39-40). Da notare che un altro riferimento a Campo di Fiori si trova nel *De monade*, a proposito della tragica fine dello 'sventurato mago' Cecco d'Ascoli: «a quo [Floron, 'princeps spiritum'] tandem male magus ille miser perditus fuit et deceptus: sed non deceptus, quia illius caput deberi elevari super populum Romanum praedixerat in umbra ex speculo chalybeo, sed cum minime omnium id formidaret, fuit in patibulum sublatus Romae, in campo Florae» (*Opera latine conscripta*, recensabat F. Fiorentino [poi: F. Tocco ed altri], I, II, apud D. Morano, Neapoli 1884, p. 467).

8. Tuttavia soltanto nell'Ottocento il mercato generale fu trasferito definitivamente da piazza Navona — da dove si teneva dal 1477 — a Campo di Fiori.

9. Sulla «Hostaria della Vacca» e sui numerosi alberghi e locande della zona, cfr. U. Gnoli, *Alberghi ed osterie di Roma nella Rinascenza*, C. Moneta, Spoleto 1935, p. 143 ss. e *passim*. Sul luogo preciso in cui si trovava la tipografia dei Blado in Campo di Fiori, cfr. G. Fumagalli, *Antonio Blado, tipografo romano del secolo XVI*, Hoepli, Milano 1893, pp. 21-3.

10. Attività che — come gli affollati cortei carnevaleschi che si svolgevano prevalentemente in piazza Navona — spesso vengono registrate nei diversi diari e nei cosiddetti «Avvisi» di Roma che i vari menanti spedivano alle diverse corti italiane ed europee. «Per commodità de poveri et per trattenimento della plebe — si legge ad esempio in un «Avviso» del 1587 — si è aperto in Campo di Fiore un certo spasso et trastullo, che renderà alla Camera [Apostolica] 50 scudi al mese senza incomodo di nissuno» (cit. in J. A. F. Orbaan, *La Roma di Sisto V negli «Avvisi»*, «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», XXXIII (1910), p. 295).

11. Le esecuzioni capitali si eseguivano per lo più presso Ponte San'Angelo (nel luogo che attualmente corrisponde a piazza Ponte S. Angelo), poco lontano dal carcere di Tor di Nona — il carcere del governatore che era chiamato, sin dal Quattrocento, «la presone de lo papa» —, segnalato su alcune piante dell'epoca, come in quella di Antonio Tempesta del 1593, con una torre da cui penzola una corda. Ancora durante il secolo scorso — come si ricava anche dal noto libretto delle «Annotazioni» di G. B. Bugatti (Mastro Titta), «Ponte» era, assieme a piazza del Popolo e poi a via dei Cerchi, il principale «luogo di giustizia».

teatro di esecuzioni capitali che, per «edificativa del popolo», si aveva cura che divenissero momento di grande partecipazione, come le giostre e le lotterie¹². In particolare la piazza, che fino a Eugenio IV era ancora un prato «ove si pascolavano i cavalli ed i giumenti de' contadini che portavano in Roma a vendere commestibili»¹³, nel corso del Cinquecento era diventata sempre più uno dei luoghi deputati «della giustitia» per i roghi degli eretici¹⁴.

Affisso alle cantonate di Campo di Fiori — poco lontano dal palazzo della Cancelleria — quella mattina d'estate del 1603, l'editto del Maestro del Sacro Palazzo faceva risuonare, assieme al nome del «frate... c'havea scritto in difesa del Tilesio»¹⁵: «Thomae Campanel-

12. In un documento del 1569 si legge che all'esecuzione dell'eretico Bartolomeo Bartoccio di Città di Castello era presente «quasi tutto il popolo di Roma» (cfr. D. Orano, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Tip. Unione Cooperativa Ed., Roma 1904, p. 35).

13. G. Moroni, *op. cit.*, LII, p. 279. La trasformazione in piazza del *Campus Florae* avvenne sotto il pontificato di Sisto IV, che nel 1483 fece aprire anche la via Florea (poi via del Pellegrino); già nel 1456, sotto Callisto III, Campo di Fiori era stato fatto lastricare dal cardinal camerlengo Mezzarota Scarampi.

14. Gli eretici impenitenti e i *relapsi* venivano per lo più arsi vivi. Questa del resto era la pena prevista secondo il procedimento penale del Sant'Uffizio, come si legge ad es. nel *Sacro Arsenale ovvero Pratica dell'Officio della S. Inquisizione* del domenicano Eliseo Masini (I^a ed.: Genova 1625): «L'heretico pertinace cui non avrà ufficio alcuno di christiana pietà potuto indurre a convertirsi, dovrà non solamente al braccio secolare rilasciarsi, ma anche vivo abbruciarsi» (cit. in D. Berti, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina*, G.B. Paravia, Torino 1889², p. 308). Le ceneri dell'eretico impenitente di solito venivano abbandonate al vento. L'eretico formale, ma penitente, veniva invece decapitato — se il condannato era nobile — o impiccato, e il corpo poi bruciato (cfr. L. Amabile, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli...*, 2 voll., S. Lapi, Città di Castello 1892: II, pp. 16-7). Nel corso del Cinquecento di moltissimi condannati alla pena capitale i corpi furono poi arsi «in Ponte»; va tuttavia precisato che non tutti erano 'eretici' o 'liberi pensatori'. «Luoghi di giustitia» furono anche piazza Navona — fino alla metà del XVI sec. (nel 1556 vi fu arso vivo in una caldaia di olio bollente, pece e trementina il «luterano» Pomponio Algeri) — e piazza «Giudea».

15. Da una lettera dell'agente toscano in Napoli del 14 settembre 1599, in L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia...*, 3 voll., A. Morano, Napoli 1882: III, doc. 161, p. 84. Delle diverse opere scritte — alcune forse solo progettate — «in difesa del Tilesio», Campanella era riuscito a pubblicare a Napoli nel 1591 la *Philosophia sensibus demonstrata*, il testo composto nel 1589 in risposta a un libello antitelesiano di G. A. Marta (di quest'opera campanelliana si veda ora l'ed. a cura di L. de Franco, Vivarium, Napoli 1992). È da ricordare che l'imputazione di seguire le «doctrinae Tilesii» ritornava già nella 'sentenza' di quel primo processo istruito nei suoi confronti nel corso del 1592 a Napoli nel convento di S. Domenico Maggiore (per il doc., cfr. L. Firpo, *I primi processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, «Giornale critico della filosofia italiana», XX (1939), p. 13) e che la Congregazione dell'Indice nell'esaminare nel luglio 1593 i manoscritti del filosofo,

lae opera omnia omnino tolluntur» [51]¹⁶, quello dell'eretico «impenitente, pertinace et ostinato»: «Iordani Bruni Nolani libri et scripta omnino prohibentur» [25]; di quell'«homo piccolo, scarmo» che tre anni e mezzo prima, proprio in quella piazza, sarà stato forse «fatto

sequestratigli e già in parte 'riveduti' dall'Inquisizione l'anno prima, avrà avuto cura di procurarsi molto probabilmente anche una copia della *Philosophia sensibus demonstrata* (comunque, come si preciserà in seguito, un esemplare dell'opera si trovava ancora nella sede del Sant'Uffizio quando vari decenni dopo fu redatto un elenco di libri proibiti esistenti nel suo archivio). Tra l'altro, proprio nel 1593 saranno condannati il *De rerum natura* e altri due scritti di Telesio, posti all'*Indice* con la formula «donec expurgentur» (cfr. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma. IV: La proibizione di Telesio*, «Rivista di filosofia», XLII (1951), pp. 31-2, e, per la precisazione riguardo alla data della condanna, E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1979², pp. 444-45, nota 3; è inoltre da segnalare che è proprio l'*Index* del 1593, poi soppresso, a registrare la condanna delle tre opere telesiane, condanna confermata dall'*Indice* del 1596: cfr. *Index librorum prohibitorum...*, Romae, apud P. Bladum, 1593, c. 5r (si è consultato l'esemplare che si conserva presso la Biblioteca Vaticana, segn.: Racc. I. IV. 1649). Il raro *Index* è ora ristampato nel già cit. vol. IX della raccolta «Index des livres interdits» diretta da De Bujanda: pp. 850-911; per le opere telesiane vd. p. 866, n. 112).

16. Nel già citato articolo del 1950 (cfr. *supra*, nota 6), Firpo ricostruisce l'intricata storia della proibizione delle opere campanelliane, pubblicando tra l'altro due importanti documenti tratti dai *Diarii* della Congregazione dell'Indice, un verbale del 3 luglio 1593 e un altro del 21 aprile 1632, che in qualche modo segnano rispettivamente l'inizio e la fine di una travagliata vicenda censoria, condizionata sin da principio dall'intervento del Sant'Uffizio, che del resto interferiva costantemente nelle decisioni della Congregazione dell'Indice — già nel dicembre 1597, il Sant'Uffizio aveva decretato una condanna parziale dei «libri et scripta» di Campanella; tuttavia ben più gravida di conseguenze sarebbe stata la sentenza pronunciata contro di lui a termine del processo d'eresia seguito ai fatti di Calabria (la sentenza, del novembre 1602, gli fu letta in Castel Nuovo l'8 gennaio 1603, dunque pochi mesi prima dell'editto del Brisighella). Tra le possibili occasioni di conoscenza diretta tra Campanella e il Nolano, durante il periodo di detenzione dello Stilese nel palazzo romano del Sant'Uffizio tra il 1594 e il 1597, un incontro tra i due filosofi è stato ipotizzato nel corso della seduta della Congregazione dell'Inquisizione del 14 marzo 1595, nella quale dopo aver discusso una 'causa', la Congregazione fece 'visita' ai vari carcerati, tra cui Francesco Pucci, Bruno e Campanella che, in questa occasione, probabilmente presentò al tribunale l'*Apologia pro philosophis Magnae Graeciae ad Sanctum Officium*, in difesa della filosofia telesiana: cfr. E. C[arusi], *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), p. 333, doc. 5; L. Firpo, *I primi processi campanelliani*, cit., pp. 33-4 e nota 1; *Processo*, p. 76 e doc. 43 [Doc. rom. IX; pubblicato per la prima volta da Carusi nel 1925]. Riguardo tuttavia all'ipotesi che i detenuti potessero 'dividere le celle' e 'discorrere' liberamente tra loro nel «palatio Inquisitionis apud Sanctum Petrum», va ricordato un brano di una relazione del 1610 sul Sant'Uffizio (dunque risalente a un periodo successivo), ove si legge che i carcerati erano «separati l'un dall'altro in alcune piccole e anguste celle, donde non possono veder altro che aria per finestrelle in modo alte, che non più si possa, come una volta solevano, parlarsi di lontano con invenzione mirabile di comporre distinta — e prestamente con le dita delle mano ogni ragionamento» (L. Firpo, *Una relazione inedita su l'Inquisizione romana*, IX (1958), p. 101). Sul carcere del

salir sopra un banchetto di scarpinello acciò stessi più alto, et legato al palo con la capezza che lo teneva tirato; mentre dal mastro di Giustizia si metteva al ordine le legne»¹⁷ — il bargello di Clemente VIII era tale Ambrogino de Castaneis.

Due ore dopo il tramonto di mercoledì 16 febbraio 1600 — giorno delle Ceneri di quell'anno bisestile e giubilare, che vide a Roma più di un milione di pellegrini¹⁸, era stato «intimato» alla Compagnia di S. Giovanni Decollato «che la mattina si dovea far giustizia di un inpenitente». Come si legge nel verbale del *Libro del Provveditore*¹⁹, dopo

Sant'Uffizio, cfr. L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione*, cit., I, pp. 289-90; *Vita*, II, pp. 544-46, e le osservazioni critiche in: A. Mercati, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno...*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1942, pp. 37-40; L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno* [ed. 1949], cit., pp. 39-40 e nota 1. È da osservare che se da un lato appare più che giusto rilevare i limiti di una descrizione del Palazzo dell'Inquisizione come «obscuro et tetro carcere», antro infernale e «sepolcro di morti», immagini ricorrenti in diverse testimonianze — anche se non va dimenticata la peculiare condizione esistenziale dei detenuti e il carattere spesso drammaticamente metaforico di quella descrizione —, risulta tuttavia poco plausibile la descrizione di tale prigione come una sorta di albergo. Sul tema del carcere in Campanella, «condizione di vita reale» ma anche «immagine densa di significati», cfr. G. Ernst, «*Nascosto in ciclopea caverna*». *Natura e condizione umana in Campanella*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», VII (1991), pp. 41-65.

17. Cfr. G. Pognisi, *Giordano Bruno e l'Archivio di San Giovanni Decollato*, G. B. Paravia, Torino 1891, p. 74; da un verbale, relativo all'esecuzione di Ferdinando Alvarez, del *Giornale o Libro del Provveditore* dell'Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato — o della Misericordia — della Nazione fiorentina in Roma (cfr. anche D. Orano, *op. cit.*, p. 104). È da notare che negli anni '60 del Cinquecento furono «confortatori» e «testimoni» della Compagnia anche alcuni membri della famiglia Aldobrandini, tra cui Ippolito, il futuro Clemente VIII. Nel 1570 Bernardo Aldobrandini fu anche provveditore dell'Arciconfraternita (cfr. D. Orano, *op. cit.*, p. 16 ss.).

18. Basandosi anche su testimonianze dell'epoca, L. von Pastor parla di un numero complessivo di 1.200.000 pellegrini confluiti a Roma durante l'anno santo del 1600 — cfr. L. von Pastor, *Storia dei Papi...*, XI: *Clemente VIII (1592-1605)*, trad. it. di P. Cenci, nuova rist., Desclée, Roma 1958, pp. 520-21 (è da notare che la popolazione stabile della città era nel 1600 di circa 110.000 persone). Alcuni autori parlano addirittura di «tre milioni di forestieri» (cfr. ad es. T. M. Alfani, *Istoria degli anni santi*, Napoli, G. Muzio, 1725, p. 396). Per l'accurata celebrazione di quel 'giubileo universale', cfr. le diverse testimonianze riportate da von Pastor, che rinvia tra l'altro ad alcuni *Avvisi di Roma* proprio del mese di febbraio, in cui si dice che Clemente VIII — il quale era solito seguire a piedi nudi le processioni — malgrado in quel periodo soffrì di forti attacchi di gotta, «non si lasciò trattenere dal lavare ripetutamente i piedi a poveri pellegrini, e dal servirli a tavola assieme ad alcuni cardinali» (*op. cit.*, p. 514 ss.: 517); cfr. inoltre Nemo [A. Ademollo], *Gli aneddoti degli anni santi (1600)*, «Gazzetta d'Italia», X, nn. 172 e 214 (21 giugno e 2 agosto 1875).

19. Per il documento — pubblicato integralmente solo nel 1891 (nel già cit. lavoro di Pognisi e nella premessa, firmata da F. Tocco e G. Vitelli, al vol. III degli *Opera latine conscripta* di Bruno — cfr. ora *Processo*, doc. 70 [Doc. rom. XXIX]. I verbali venivano redatti da uno «scrivano» o dallo stesso provveditore dell'Arciconfraternita

essersi riunita nell'Oratorio di S. Orsola, la Compagnia²⁰ si era recata verso le undici di sera nel carcere di Tor di Nona dove il filosofo — con ogni probabilità nella «prigione della vita», cioè nella cella dei condannati alla pena capitale²¹ — si trovava rinchiuso da poco più di una settimana, dopo il decreto di condanna del Sant'Uffizio. Quello stesso 8 febbraio, mentre nella casa del cardinal Ludovico Madruzzi,

— durante quell'anno ricoprì tale carica Francesco del Sodo. La mancata registrazione della variazione di giorno per l'anno bisestile è probabilmente la causa dell'indicazione della data di «Giovedì a dì 16» nel verbale del *Libro del Provveditore*; considerando l'anno bisestile, il 16 febbraio — giorno in cui la Compagnia fu convocata — cadeva di mercoledì (cfr. A. Cappelli, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo...*, Hoepli, Torino 1988⁶, p. 58). Sull'importante fondo archivistico dell'Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato, oltre ai già citati lavori di Pognisi e Orano, cfr. in particolare: L. Firpo, *Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)*, in AA.VV., *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 307-42; «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VI: *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, a cura di L. Fiorani (1985), pp. 292-96.

20. Della Compagnia facevano parte oltre al provveditore, alcuni confortatori (mediamente quattro, ma anche fino a sette) — spesso nel ruolo di testimoni cui il condannato affidava le sue ultime volontà —, un cappellano che celebrava la messa nella cappella del carcere, due sagrestani e un 'fattore', nonché uno scrivano e un facchino «per portar le cenere» o i corpi. Ad essi, si aggiungevano alcuni religiosi di diversi ordini, in aiuto dei confortatori nell'opera di convincimento dei condannati.

21. Come è noto, nella cella era stato rinchiuso nel 1539 anche Benvenuto Cellini (cfr. *Vita di B. Cellini*, I, 115). Un singolare destino sarebbe stato riservato a questa terribile prigione: dopo la costruzione delle «Carceri Nuove» in via Giulia, nella seconda metà del Seicento il carcere di Tor di Nona — la torre medievale appartenuta agli Orsini e gli edifici circostanti — fu adibito a teatro, il celebre teatro «Apollo» (nel teatro furono tra l'altro eseguite le prime di *Il trovatore* e *Un ballo in maschera* di Verdi), che fu demolito alla fine degli anni '80 dell'Ottocento nel corso dei lavori di ristrutturazione delle rive del Tevere; sul luogo dove sorgevano la torre e il teatro «Apollo» fu posta nel 1925 una fontana con una targa in memoria (sul teatro di Tor di Nona, cfr. in generale A. Ademollo, *I teatri di Roma nel secolo decimosettimo...*, Pasquale, Roma 1888, pp. 89-97). È da notare che anche le altre celle (le 'segrete') del carcere di Tor di Nona avevano nomi particolari: «zoppetta», «monachina» (per le donne), «fiorentina», «gloria», «purgatorio», «inferno» ecc. (sul carcere di Tor di Nona cfr.: A. Bertolotti, *Le prigioni di Roma nei secoli XVI, XVII e XVIII*, «Rivista di discipline carcerarie», XX (1890), pp. 533-49 e 645-66; A. Cametti, *La torre di Nona e la contrada circostante dal medio-evo al secolo XVII*, «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», XXXIX (1916), p. 422 ss.; V. Paglia, «La pietà dei carcerati». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, p. 25 ss.). È inoltre da segnalare che in Tor di Nona per i sacerdoti e i religiosi vi erano alcune celle a parte, ma va ricordato che la sentenza prevedeva che Bruno venisse «attualmente degradato» (cfr. *Processo*, doc. 66 [Doc. rom. XXVI], p. 342; cfr. anche la testimonianza di Gaspare Scioppio (Kaspar Schoppe): *Processo*, doc. 71 [Doc. rom. XXX], p. 351); la degradazione fu compiuta da Leonardo Abel, vescovo di Sidone (cfr. *Processo*, pp. 138-39, nota 52, e doc. 74 [Doc. rom. XXXIII] che si riferisce alla successiva registrazione dell'usuale pagamento di 'due scudi' per la degradazione).

in piazza Navona — alla presenza dei Cardinali Inquisitori riuniti in congregazione e di altri testimoni —, il notaio Flaminio Adriani leggeva all'imputato con «alta et intelligibili voce» la sentenza²², a Napoli, in una cella del Castel Nuovo, Tommaso Campanella veniva sottoposto per il secondo giorno di fila alla terribile tortura del «polledro», dopo essere stato per una settimana nell'orrida «fossa del coccodrillo»²³.

22. A porte aperte, in una sala piena di persone — come si afferma nello stesso testo della sentenza — Bruno sarà consegnato, per essere punito «delle debite pene», a «monsignor Governatore di Roma» — il milanese Ferrante (Ferdinando) Taverna, investito di tale carica da Clemente VIII nell'aprile del 1599 (Taverna conosceva bene il Nolano: il suo nome ricorre infatti più volte sin dal 1593 — all'epoca egli era referendario delle Segnature — nei documenti del processo romano). Erano presenti i nove Cardinali Inquisitori: Ludovico Madruzzi, Giulio Antonio Santori, Pietro Deza, Domenico Pinelli, Girolamo Bernerio, Ludovico Sasso, Camillo Borghese, Pompeo Arrigoni, Roberto Bellarmino. Erano inoltre presenti — come testimoni — i consultori Francesco Pietrasanta, Pietro Millini, Benedetto Mandina; quest'ultimo, vescovo di Caserta, sostituirà poi Alberto Tragagliolo nel processo d'eresia avviato a Napoli contro Tommaso Campanella e gli altri imputati a seguito del processo per la congiura del 1599 (cfr. L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura*, cit., II, p. 206 ss.; cfr. anche Id., *Il Santo Ufficio della Inquisizione*, cit., I, pp. 345-46). Tra i vari personaggi che si incontrano sia nel corso del processo bruniano sia nelle diverse disavventure di Campanella col Sant'Uffizio (da notare che accade anche che uno stesso codice raccolga documenti sulle vicende dell'uno e dell'altro: è il caso di alcuni fascicoli di *Decreta* del Sant'Uffizio e del vol. 1068 degli «Avvisi» di Roma della collezione Urbinate della Biblioteca Vaticana), si può qui segnalare che Ferrante Taverna nel 1594, durante il 'terzo processo' campanelliano e in una seduta della Congregazione dell'Inquisizione in cui era presente anche il papa, «non solo esigeva una più aspra tortura per lo Stilese, ma voleva altresì che egli vi fosse sottoposto per primo» (L. Firpo, *I primi processi campanelliani*, cit., p. 32, che rinvia a un doc. pubblicato precedentemente da E. Carusi). Per il testo della sentenza del processo di Bruno, di cui si è conservata solo la minuta dell'estratto consegnato al governatore, cfr. *Processo*, doc. 66 [*Doc. rom.* XXVI]; nella seduta del Sant'Uffizio di giovedì 20 gennaio 1600, il papa in persona aveva ordinato che si chiudesse la causa e si pronunziasse la sentenza e che «dictus frater Iordanus tradatur Curiae saeculari» (*Processo*, doc. 65 [*Doc. rom.* XXV²], p. 337).

23. Cfr. L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura*, cit., II, pp. 22-3, 56, 61 ss. Di quei terribili giorni si ha la drammatica testimonianza nella *Narrazione*, redatta dal filosofo vent'anni dopo: «Per questo il Sances, credendosi aver trionfato di tutta la causa, pose il Campanella dentro la fossa del niglio [*sic*] in Castelnovo, che va quasi sotto il mare, oscurissima... con li ferri alle gambe, dormia in terra e li vennero flussi di sangue. E, così infermo, poi lo posero nel tormento del polledro, senza lasciar che andasse prima del corpo, dicendoli: — Càcati illoco nel tormento! — Il Campanella, antevидendo ch'era forzato morire, tanto più che il Sances disse al boia che lo tormentasse a morte, e fu stretto con le funi al polledro con tanta strittura che si rompevano tutte, e subito le raddoppiava, e il dolor cresceva tanto orrendamente che lo fecero spasmare e uscir di cervello...» (*Narrazione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione*, in L. Firpo, *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Salerno ed., Roma 1985, pp. 277-78).

Durante gli otto giorni trascorsi nel carcere di Tor di Nona, «non ostante che ogni giorno vadano teologi da lui»²⁴, Bruno mantenne un atteggiamento di fermezza, coerente a quello assunto negli ultimi mesi del processo sino alla «diffinitiva sentenza» — del resto, nel suo ultimo costituito, aveva dichiarato «quod non debet nec vult resipiscere, et non habet quid resipiscat, nec habet materiam resipiscendi, et nescit super quo debet resipisci»²⁵. Così, quando prima della mezzanotte del 16 febbraio fu portato dai guardiani del carcere nella piccola cappella-confortatoio²⁶, egli dovette ribadire al provveditore e agli altri membri della Compagnia di S. Giovanni Decollato — come già aveva fatto con Ippolito Beccaria e Paolo Isaesi²⁷ — che non aveva «materia resipiscendi». Nel corso della notte si cercò in tutti i modi di ottenere dal filosofo, 'disputando' accuratamente con lui²⁸, se non un'aperta e completa ritrattazione — «confessando et abiurando pubblicamente tutti li errori et heresie sue», come si legge in altri documenti dell'Arciconfraternita — almeno un qualche segno di ravvedimento; ma il Nolano:

esortato da' nostri fratelli con ogni carità, e fatti chiamare due Padri di san Domenico, due del Giesù, due della Chiesa Nuova e uno di san Girolamo, i quali con ogni affetto et con molta dottrina mostrandoli l'error suo, finalmente stette senpre nella sua maledetta ostinatione, aggirandosi il cervello e l'intelletto con mille errori e vanità. E tanto perseverò nella sua ostinatione, che da' ministri di giustitia fu condotto in Campo di Fiori²⁹.

24. «Avviso» di Roma del 12 febbraio 1600, in *Processo*, doc. 69 [*Doc. rom. XXVIII*].

25. L'ultimo interrogatorio avvenne il 21 dicembre 1599: *Processo*, doc. 64^a [*Doc. rom. XXIV*]; il doc. è la minuta di un decreto del Sant'Uffizio, di cui si conservano anche la 'bella copia rielaborata' e la 'bella copia sommaria': *Processo*, doc. 64^{b-c} [*Doc. rom. XXIV*²⁻³]. Nel testo della sentenza si legge: «essendo stato visto et considerato il processo contra di te formato et le confessioni delli tuoi errori et heresie con pertinacia et ostinatione, benché tu neghi essere tali» (*Processo*, doc. 66, pp. 341-42; cfr. in proposito anche la testimonianza di Scioppio: *Processo*, doc. 71, p. 351).

26. L'Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato aveva una propria cappella sia nel carcere di Tor di Nona sia in quello di Corte Savella.

27. Rispettivamente generale e procuratore dell'Ordine domenicano (cfr. il già cit. doc. 64^{a-c} del *Processo*).

28. Come si legge in altri verbali del *Libro del Provveditore*, a volte si 'disputava' «tutta la notte» con i condannati che si mostravano ostinati, i quali venivano 'combattuti' — il termine ricorre in diversi verbali — anche mostrando loro con insistenza «tavollette» con immagini suggestive (della Passione di Cristo o altro), fino al momento di salire sul rogo.

29. Si tratta del già cit. doc. 70 del *Processo*.

La lugubre processione — di solito i confratelli di S. Giovanni Decollato, vestiti con il sacco nero e con le torce accese, precedevano e seguivano il condannato — percorse via dei Banchi³⁰ e imboccò via del Pellegrino (la via Florea di Sisto IV). Lungo il tragitto, a Bruno, che non poteva parlare avendo «la lingua in giova»³¹, sarà stata più volte avvicinata agli occhi la «tavoletta» che, con la «santa Imagine del Salvatore», era dai confortatori della Compagnia mostrata senza posa ai condannati a morte per un bacio purificatore, o comunque un gesto di contrizione, e indurli a un pentimento *in extremis*. E tale era l'insistenza con cui il quadro veniva accostato al viso di costoro che, come si legge nel *Journal de voyage en Italie* di Montaigne, «on ne puisse pas voir le visage du criminel par la rue»³²: muto e come senza volto l'eretico impenitente si avviava al rogo, accompagnato dal canto di tetre «letanie» — la testimonianza di Scioppio, con il suo cinismo, ci consegna anche l'insostenibile tormento di quegli ultimi minuti della vita del filosofo: «igitur ad rogam sive piram deductus, cum Salvatoris crucifixi imago ei iam morituro ostenderetur, torvo eam vultu aspernatus reiecit»³³.

Giunto che sarà stato ancora buio sul lato nord ovest di Campo di

30. Le attuali vie del Banco di S. Spirito e dei Banchi Vecchi, non ancora tagliate dal corso Vittorio Emanuele II.

31. Cioè in una morsa di legno o di ferro (per il termine 'giova', A. Mercati cita l'inquietante definizione del *Vocabolario* [1878] di L. Scarabelli: *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, cit., p. 11, nota 22). Nell'«Avviso» di Roma del 19 febbraio 1600 si legge che il Nolano aveva «la lingua in giova per le brutissime parole che diceva» (*Processo*, doc. 72 [*Doc. rom. XXXI*], pp. 355-56). Tuttavia l'uso della mordacchia era previsto comunemente per gli eretici impenitenti; Prospero Farinacci, nel suo *Tractatus de haeresi*, scrive infatti: «quando isti pertinaces vivo igne cremantur, eorum lingua alliganda est ne si libere loqui possint, astantes impiis blasphemiiis offendant» (cit. in D. Berti, *op. cit.*, p. 308, che rinvia all'ed. del *Tractatus* del 1618; cfr. anche *Vita*, II, pp. 577-78).

32. Durante il suo soggiorno a Roma, la mattina dell'11 gennaio 1581, Montaigne — mentre si recava a cavallo «in Banchi», poco lontano dal carcere di Tor di Nona — si imbatté nella Compagnia di S. Giovanni Decollato che accompagnava un condannato all'impiccagione. La testimonianza è registrata dal segretario di Montaigne: «Oltre la forme de France, ils font marcher devant le criminel un grand crucifix couvert d'un rideau noir, et à pied un grand nombre d'hommes vestus et masqués de toile... Il y en a deus de ceus-là, ou moines, ainsi vestus et couverts, qui assistent le criminel sur la charrette et le preschent, et l'un d'eux lui presente continuellement sur le visage et lui fait baiser sans cesse un tableau où est l'image de Nostre Seigneur; cela faict que on ne puisse pas voir le visage du criminel par la rue. A la potence... on lui tenoit tous-jours cette image contre le visage jusques à ce qu'il fut élançé» (*Journal de voyage en Italie...*, éd. par M. Rat, Garnier, Paris 1955, p. 101).

33. Cfr. il già cit. doc. 71 del *Processo*, pp. 351-52.

Fiori, il corteo si diresse sul lato opposto della piazza³⁴, dove, in direzione sud est, si trovava — edificato in parte sulle rovine del Teatro di Pompeo — il palazzo Orsini³⁵. Vicino a questo palazzo, che dal lato di via Giubbonari aveva un porticato — nella sua lettera a Konrad Rittershausen, Scioppio scriverà «in Campo Florae ante Theatrum Pompeii» — ci sarà stata la catasta di legna³⁶.

Molto probabilmente proprio nel palazzo Orsini in quegli anni abitava l'ambasciatore francese che alcuni mesi prima aveva protestato perché non voleva «che avanti al suo Palazzo si facciano simili giustizie... non perché non voglia si castigano gli Heretici..., ma per non sentir né veder quello horrore», ottenendo in tal modo che le «giustizie» venissero eseguite non di mattina ma «di notte». Così, «a punto su l'alba» del 16 settembre 1599, salì sul rogo Celestino da Verona, il frate cappuccino — «eretico formale ostinato» — che nell'autunno del 1593 aveva inoltrato all'Inquisizione una grave denuncia contro Bruno³⁷.

34. Al centro della piazza, dove nel secolo scorso fu eretto il monumento al Nolano di Ettore Ferrari, all'epoca si trovava la «fontana della Terrina», poi trasportata nella piazza della Chiesa Nuova. La fontana che si trova sul lato nord di Campo di Fiori è una riproduzione (un po' modificata) di quella.

35. Il palazzo, che dominava Campo di Fiori, era stato costruito sulle rovine del Teatro di Pompeo dal cardinal Francesco Condulmer verso il 1450; passò successivamente agli Orsini, i quali lo affittavano a membri del Sacro Collegio — spesso vi prendevano alloggio ambasciatori stranieri. Il palazzo (che ebbe in seguito vari proprietari, tra cui la famiglia Pio) subì notevoli modifiche nel Seicento e durante il secolo scorso.

36. Alessandro Ademollo, nel già cit. articolo del 1875 sulla «Gazzetta d'Italia» (n. 172), scrive che Enrico Narducci gli aveva detto di aver letto in un «documento della Vaticana l'indicazione del punto preciso ove il supplizio ebbe luogo. Fu sotto quella casa che fa cantonata in Campo di Fiore col vicolo dei Balestrari, sulla cui facciata si vede una grande lapide con versi latini posta nel 1483 dai *Curatori delle Strade* Gio. Battista Archioni e Lodovico Margani come memoria per la *Via Florea* in lode di Sisto IV» (la notizia è ripresa da altri autori; cfr. ad es.: D. Berti, *Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola*, Salviucci, Roma 1880, p. 74, nota 2; Id., *Giordano Bruno da Nola*, cit., p. 330, nota 2; *Vita*, II, p. 585). Ancora fino al Settecento, in Campo di Fiori era stabilmente collocato il palo per il «Supplicio di malviventi e trasgressori delle leggi» (come appare in una nota incisione di G. Vasi del 1752).

37. Il documento — un «Avviso» di Roma della collezione Urbinate della Biblioteca Vaticana — fu pubblicato per la prima volta da L. Amabile e poi ripreso da altri (cfr. *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura*, cit., I, p. 69, nota a; Amabile cita anche altri docc. in proposito — da notare che, per un refuso, nel testo si legge «26 settembre»; cfr. anche Id., *Il Santo Ufficio della Inquisizione*, cit., I, p. 346, nota 2). Amabile identifica erroneamente Celestino da Verona (Giovanni Antonio Arrigoni) con il «fugitivo hebraizante» con il quale Campanella avrebbe disputato «*de Fide* in Padova» nel 1593 (così anche A. Mercati, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, cit., p. 5, nota 10); per la contestazione di tale identificazione, cfr. *Vita*, II, p. 584, nota 2 e,

Celestino fu arso «ignudo»³⁸. Cinque mesi dopo, anche il Nolano «spogliato nudo e legato a un palo fu bruciato vivo»³⁹.

Non sappiamo quando, come ordinato nella sentenza, tutti quei libri e manoscritti di Bruno, venuti in tempi diversi nelle mani del Sant'Uffizio, fossero «publicamente guasti et abbrugiati nella piazza di san Pietro, avanti le scale»⁴⁰. Il dispositivo della sentenza prevedeva comunque l'immediata messa all'*Indice* degli «Opera omnia»: «condanniamo, riprobamo et prohibemo tutti gli sopradetti⁴¹ et altri tuoi libri et scritti come heretici et erronei et continenti molte heresie et errori... et come tali che siano posti nell'Indice de' libri prohibiti»; e infatti, quello stesso giorno, la Congregazione dell'Indice registrava nei suoi *Protocolli*: «1600, VIII februarii. Libri et scripta Iordani Brunni de Nola ordinis Praedicatorum prohibita»⁴².

soprattutto, L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cit., p. 42 ss. Firpo, sulla base anche di diversi documenti tratti dall'Archivio romano del Sant'Uffizio, ricostruisce l'oscura vicenda dell'arresto e della condanna al rogo del frate cappuccino (già precedentemente processato), ex compagno di prigionia del Nolano — tra il 1592 e il 1593 nel carcere veneziano di S. Domenico di Castello —, che denunciò poi al tribunale romano dell'Inquisizione.

38. Cfr. il verbale della Compagnia di S. Giovanni Decollato, in D. Orano, *op. cit.*, p. 87.

39. Il gesto degradante del denudamento era ricorrente sia nella punizione di reati minori sia nelle esecuzioni capitali, in cui i condannati, prima di essere scannati, impiccati, arsi ecc., spesso venivano denudati — «nudo e tanagliato» prima di essere «in Ponte accoppato e poi squartato» fu nel 1599 anche Giacomo Cenci (cfr. l'«Avviso» di Roma dell'11 settembre 1599, cit. in S. Bongi, *Le prime gazzette in Italia*, «Nuova Antologia», III (1869), p. 331). Come si legge in un verbale del 1583 della Compagnia di S. Giovanni Decollato, a volte l'eretico impenitente, dopo essere stato «spogliato nudo fino a la cintura», veniva «coperto d'un habito di tela dipinto a fiamme» (D. Orano, *op. cit.*, p. 70). Sul significato degradante del denudamento, si è soffermato recentemente R. Zapperi, *Eros e Controriforma. Preistoria della galleria Farnese*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 64-8.

40. *Processo*, doc. 66, p. 342. Nella sentenza si specifica: tutti i «libri et scritti... che sin'hora si son havuti, et per l'avenire verranno in mano del Santo Offitio»; va però precisato che non tutti i libri (e manoscritti) che giungevano nella mani del Sant'Uffizio venivano poi bruciati. A volte i manoscritti erano bruciati assieme ai corpi: «La mattina il corpo del sopradetto Iacomo [Paleologo] con molte sue scritture furno portati dalli ministri de la Giustizia su la piazza di Campo di Fiore et ivi abbruciate» (da un verbale della Compagnia di S. Giovanni Decollato del 1585, in D. Orano, *op. cit.*, p. 74).

41. Nella copia parziale della sentenza è citato di sfuggita solo lo *Spaccio de la bestia trionfante*, opera che tuttavia non pervenne agli inquisitori durante le varie fasi del processo. Il «sopradetti [scritti]» è da riferirsi in particolare ai memoriali — le varie «scritture» ricordate criticamente nel testo della sentenza — redatti da Bruno nel corso del processo anche come esplicita difesa della 'nolana filosofia' e inviati sia al papa che al Sant'Uffizio.

42. *Processo*, doc. 68; quando fu registrata la condanna era segretario della Congre-

Solo in parte siamo poi in grado di ricostruire quali libri e manoscritti del Nolano il Sant'Uffizio fosse riuscito a procurarsi nel corso del lungo processo⁴³.

Sappiamo però da un *Index librorum prohibitorum existentium in Archivio Sancti Officij Urbis*, redatto nella prima metà del Seicento da Lucas Holstenius⁴⁴ – consultore della Congregazione dell'Indice ma anche segretario e bibliotecario di Francesco Barberini⁴⁵ dal 1633 a capo del Sant'Uffizio –, che all'epoca ancora si conservavano negli scaffali

gazione dell'Indice il domenicano Paolo Pichi (cfr. I. Taurisano, *op. cit.*, p. 115). Firpo in nota precisa: «Il volume [*Protocolli*, vol. Z] comprende i “Decreta facta in Congregationibus sanctae Romanae et universalis Inquisitionis occasione diversorum librorum”». Il documento chiarisce che – come del resto succedeva spesso – la Congregazione dell'Indice non fa che prendere atto della proibizione disposta dal Sant'Uffizio.

43. Riguardo a questo punto, bisogna risalire ai fatti da cui prese avvio il processo veneto. Giovanni Mocenigo – come lui stesso afferma nella seconda lettera di denuncia (25 maggio 1592) –, dopo l'arresto di Bruno, aveva tenuto presso di sé «carte et libri suoi», tra cui anche un compromettente «libretto di congiurationi», molto probabilmente il *De sigillis Hermetis, Ptolomei et aliorum* del quale, nel suo terzo costituito, Bruno negherà recisamente di essere l'autore. Già con la prima lettera di denuncia (23 maggio), Mocenigo aveva inviato «tre libri del medesimo a stampa» (identificabili con il *De la causa*, il *De minimo* e il *De monade-De immenso*) e «un'opereta di sua mano, per la deduction di certi suoi predicati universali» (probabilmente il testo della terza parte – non pervenutaci – dell'opera pubblicata da Raphael Egli con il titolo di *Summa terminorum metaphysicorum*). Alla terza lettera di denuncia (del 29 maggio) Mocenigo allegò il *Cantus Circaeus*. Da segnalare poi che il libraio Giacomo Briciano (Jacob van Brecht) nella sua deposizione si impegnò a consegnare all'Inquisizione veneto «un policino de tutte le opere del detto Iordano», ma questo fatto non trova riscontro in documenti successivi (cfr. *Processo*, docc. 2, 3, 8, 10, 13, 14 [*Doc. ven.* I, II, IV, VII, XI, XII]). Questi e pochi altri libri del filosofo – forse il *De l'infinito* e la *Cena de le Ceneri* – dovettero poi probabilmente giungere nelle mani dell'Inquisizione romana, che nel 1595 e di nuovo, con più sollecitudine, l'anno successivo, ne dispose l'esame per la censura delle proposizioni erronee – oltre al Padre Commissario, tale esame impegnò alcuni consultori e tre teologi nominati come coadiuvatori (cfr. *Processo*, p. 74 ss., e docc. 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49 [*Doc. rom.* VIII, X, XI, XII, XIII], 51 – *Sommario*: [241]; per le «Responsiones» di Bruno «ad censuras»: [252]-[261]).

44. Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Barb. lat. 3131; le 56 carte dell'*Index* sono numerate, a macchina, solo sul *recto* (ringrazio l'amica Pina Totaro per avermi gentilmente segnalato il manoscritto). L'*Index* fu redatto tra la terza e la quarta decade del Seicento.

45. Lucas Holstenius (Holste: 1596-1661), convertitosi nel 1624 al cattolicesimo, dal 1627 sarà segretario di Francesco Barberini e dal 1636 suo bibliotecario. Dal 1653 sarà 'primo custode' della Biblioteca Vaticana. Su Holste, cfr. in generale la voce rispettiva nell'*Allgemeine Deutsche Biographie* (XII, Berlin 1880, pp. 776-77) e, soprattutto, quella nella *Neue Deutsche Biographie* (IX, Berlin 1972, pp. 548-550); cfr. anche J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI...*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1973, *ad ind.*

di quell'Archivio — assieme al *De rerum natura* di Telesio⁴⁶, alla *Philosophia sensibus demonstrata* di Campanella⁴⁷ e ad altri numerosi 'libri

46. Nell'*Index* è registrata l'edizione del *De rerum natura* pubblicata a Napoli, per i tipi di Orazio Salviani, nel 1586 (c. 7r), che è quella che figura nell'*Indice* clementino con la formula «donec expurgetur».

47. Pubblicata a Napoli, dallo stesso Salviani, nel 1591 (cfr. *Index*, cc. 14v e 54v). Per alcuni riferimenti a questo libro e sulla messa all'*Indice* delle opere di Campanella, cfr. *supra*, note 15-16. A questi riferimenti è da aggiungere un'accurata lettera pubblicata da Rodolfo De Mattei nel 1969, in cui il filosofo insiste sul fatto che la proibizione delle proprie opere non era stata decretata dal Sant'Uffizio, anche se poi in realtà l'editto del Brisighella non faceva che notificare una disposizione precedente, in qualche modo implicita nella severa sentenza del 1602 per il processo d'eresia: «si è risoluto, che il Campanella sia condannato alle carceri di questo santo Uffizio, ove perpetuamente sia ritenuto senza speranza alcuna di esserne liberato» (L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura*, cit., III, doc. 134, p. 76). La lettera è datata: Napoli, 20 agosto 1625, prima cioè che Urbano VIII facesse cancellare, nel 1629, l'«infamia iniusta» dell'editto del 1603: «Ma incorrendo nella disgrazia, ch'ancor dura — scrive il filosofo —, fui proibito, non dal S. Officio né dalla Congregazione dell'Indice, ma dal padre Brisichella in quel tempo Maestro del Sacro Palazzo, non per la dottrina, ma solo per il mal nome, con che fui preso con tanta furia... E Dio sa che non fe' bene, condannar inaudito e tribulato me, avanti che si veda la causa della tribulazione, né del libro, pur giudicata avanti in favor mio in Napoli e in Roma due volte, e poi in tutti l'Indici fatti a tempo di Clemente VIII e di Paulo V et di Gregorio XV non fur nominati li scritti miei... e in Napoli alle porte delle scole pubbliche io non son posto con li proibiti» (R. De Mattei, *Note sul pensiero politico di T. Campanella (con tre lettere inedite)*, in *Campanella e Vico*, Atti del convegno internazionale: Roma, 12-15 maggio 1968, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 67-107: 95-6). È inoltre da segnalare un fatto che è fin qui sfuggito alla critica, cioè che già nel 1624 — dunque ben otto anni prima della pubblicazione dell'*Elenchus* compilato da F. Maddaleni Capiferro in cui non figurava più il nome di Campanella (cfr. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, III, cit., pp. 395-96) — in una raccolta di editti e decreti riediti come appendice ad una ristampa dell'*Indice*, il nome di Campanella scompare dall'editto del 7 agosto 1603 (cfr. *Index librorum prohibitorum...*, Romae, apud Impressores Cam., 1596 | *librorum post Indicem Clementis VIII. prohibitorum decreta omnia hactenus edita*, Romae, ex Typographia Rever. Cam. Apost., 1624; a pp. 105-9 l'editto del 1603). Riguardo poi al giudizio di Campanella sull'istituto dell'Indice, assieme al passo della *Poetica* ricordato da Firpo: «Però santamente la Chiesa Romana proibisce Giovanni Della Casa, l'Aretino, il Bernia, il Franco, per non dissipare il gregge suo» (*Poetica*, a cura di L. Firpo, R. Accademia d'Italia, Roma 1944, p. 100), è bene rinviare anche al brano dei *Discorsi universali del governo ecclesiastico* già segnalato da Spanpanato: «Non si deve proibire libro di alta e nuova dottrina, se non si dona luoco e tempo all'autore di defendersi, o a quelli che seguono la sua dottrina..., perché questo proibire ci fa sospetti di temer che la legge di Cristo sia come quella di Macometto e di altri settari, che temono di esser scoperti, e però si dà reputazione alli libri proibiti, e occasione di apostatare all'autore, danno alla repubblica, se son buoni, e scandalo alla fede cattolica, e si toglie la libertà di filosofare; e questo vogliono li scrittori moderni, che son copiatori, non scrittori» (*Scritti scelti di G. Bruno e di T. Campanella*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1949, p. 496. Cfr. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, III, cit., p. 393; *Vita*, II, p. 592, nota 2).

haeretici vel suspensi⁴⁸ — il *De minimo*, un *De arte memorativa*, e la *Summa terminorum metaphysicorum*⁴⁹.

La formulazione della condanna dell'8 febbraio 1600: «Libri et scripta Iordani Bruni de Nola... prohibita», decretata dal Sant'Uffizio, sarà ripresa — 'notificata' — con minimi adattamenti nell'editto del Brisighella del 1603: «Iordani Bruni Nolani libri et scripta omnino prohibentur»⁵⁰; formulazione, questa, che si ritrova nei successivi *Indici* dei libri proibiti (anche se da un certo momento in poi sarà mutata nella più sintetica dicitura: «Opera omnia»); dall'*Elenchus* pubblicato da Francesco Maddaleni Capiferro nel 1632⁵¹ all'*Index* di

48. Sulla prima carta del ms., prima dell'*Index*, una «Explicatio notarum marginalium» chiarisce i segni che ricorrono nell'*Index*: «+ Libri qui nihil habent haereticum, et hoc tempore per omnes officinas librarías Romae impune venduntur. ++ SS. Patrum scripta ab haereticis edita, quae praeter interpretis aut editoris nomen nihil mali continent. // Auctores antiqui profani, vel scripta recentiorum auctorum de rebus ac materijs nihil ad fidem pertinentibus. / Libri haeretici, vel suspensi, ob historiam, vel eruditionem vel aliam noticiam tamen utiles». Per lo più i titoli elencati nell'*Index* (da notare che alcune opere ritornano sia sotto il nome dell'autore sia sotto il titolo) non sono preceduti da alcun segno, ritenuti quindi 'libri eretici e sospesi' — tra questi quasi tutti gli scritti di Lullo — privi comunque di una qualche utilità. Per fare qualche esempio: mentre i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo sono preceduti da + (c. 18r) e il *De rerum natura* di Telesio, come la *Fisonomia dell'huomo* di Della Porta, da / (cc. 7r, 26v), i libri di Bruno e la *Philosophia sensibus demonstrata* di Campanella — come la gran parte delle opere di Erasmo, come gli scritti di Pomponazzi e di tanti altri — non sono preceduti da alcun segno (una curiosità: fino alla lettera B l'*Index* segnala anche il numero del «pluteum»). La presenza della *Fisonomia dell'huomo* di Della Porta nella lista è di grande interesse, in quanto fu proprio la progettata traduzione italiana del *De humana physiognomonía* all'origine della vicenda inquisitoriale di Della Porta (cfr. G. Aquilecchia, *G.B. Della Porta e l'Inquisizione* [1968], in Id., *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-54: 245-51).

49. *Index*, c. 10r: «Bruni Nolani Summa terminorum Metaphysicorum Marpurgi Cattorum 1609» (il titolo si ripete a c. 35v; come è noto, questa ed. conteneva anche il testo della *Praxis descensus seu applicatio entis* che mancava nella prima ed. pubblicata sempre da Raphael Egli nel 1595). La presenza di questo titolo nell'*Index* documenta come il Sant'Uffizio si tenesse informato sulla stampa di opere di autori già condannati; c. 34r: «Jordanus Brunus de arte memorativa» — da identificarsi molto probabilmente più che con il *De umbris* (cit. nei documenti processuali anche come *De memoria*) con il *Cantus Circaeus* «ad memoriae praxim ordinatus» (Parisiis 1582); si sarà trattato dello stesso esemplare inviato nel 1592 da Mocenigo all'Inquisitore veneto. L'opera sarà stata forse utilizzata da Bruno come una sorta di 'manuale' per insegnare al patrizio veneto, a quanto pare senza ottenere grandi risultati, «li secreti della memoria» (cfr. tra l'altro la testimonianza del *Sommario*, in *Processo*, doc. 51: [206]); c. 37r: «Jordanus Brunus Nolanus de triplici minimo et mensura» (Francofurti 1591); anche in questo caso è probabile che si trattasse dell'esemplare inviato da Mocenigo all'Inquisitore veneto.

50. È da segnalare che lo stesso Brisighella fu presente ad alcune sedute del Sant'Uffizio durante il processo bruniano (cfr. *Processo*, docc. 59-60).

51. *Elenchus librorum omnium tum in Tridentino, Clementinoque Indice, tum in alijs omnibus*

Alessandro VII del 1664⁵²; e, ancora, dall'*Index* di Innocenzo XI del 1681⁵³ all'*Index* di Benedetto XIV del 1758⁵⁴ fino a quello di Leone XIII del 1881, ristampato più volte⁵⁵. Solo nel nuovo *Indice* di Leone XIII del 1900, che si conformava agli statuti della costituzione *Officiorum ac munerum* promulgata nel gennaio 1897⁵⁶, veniva a cadere l'indicazione dell'editto del Brisighella e al suo posto si registrava: «Bruno, Giordano. *Opera omnia. Decr. S. Off. 8 febr. 1600*»⁵⁷. In tal modo, giusto trecento anni dopo la condanna e il rogo, con il ritorno alla originaria disposizione del Sant'Uffizio, si chiudeva una vicenda che aveva fatto anche pensare a un ritardo — di più di tre anni — nella proibizione delle opere del Nolano rispetto alla data della sentenza. Ma così non fu.

(continua)

sacrae Indicis Congregationis particularibus Decretis hactenus prohibitorum..., Romae, ex Typographia Camerae Apostolicae, 1632, pp. 347-48: «Iordani Bruni Nolani Libri, et scripta omnino prohibentur in Edicto 7. Augusti 1603» (così anche nelle ristampe di questo *Elenchus*). Francesco Maddaleni Capiferro fu segretario della Congregazione dell'Indice dal 1614 al 1628 (cfr. I. Taurisano, *op. cit.*, pp. 115-16). Sull'*Elenchus* di Capiferro, cfr. F. H. Reusch, *op. cit.*, Bd. 2, 1967 [rist. anast. dell'ed. Bonn 1885], pp. 24-6.

52. *Index librorum prohibitorum Alexandri VII. Pontificis Maximi iussu editus*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1664, p. 92: «Iordani Bruni nolani libri, et scripta omnia * in edicto 7. Augusti 1603» (su questo *Index*, cfr. Reusch, *op. cit.*, pp. 29-33).

53. *Index librorum prohibitorum Innocentii XI. P.M. iussu editus usque ad annum 1681. Eadem accedit in fine Appendix usque ad mensem Iunij 1704*, Romae, typis Rev. Camerae Apost., 1704, p. 159: «Iordani Bruni Nolani libri, et scripta» (su questo *Index*, cfr. Reusch, *op. cit.*, pp. 33-6).

54. *Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Benedicti XIV. Pontificis Maximi jussu recognitus, atque editus*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1758, p. 34: «Brunus Jordanus. *Opera omnia. Decr. 7. Aug. 1603*» (su questo importante *Indice*, cfr. Reusch, *op. cit.*, Bd. 2,2, p. 877 ss.). Quello di Benedetto XIV è il primo *Index* a segnalare sistematicamente le date di brevi, editti e decreti di proibizione (a volte con qualche imprecisione; il notevole lavoro sistematico fu realizzato da Tommaso Agostino Ricchini, segretario della Congregazione dell'Indice dal 1749 al 1759: cfr. I. Taurisano, *op. cit.*, p. 118; i testi compresi nell'*Indice* clementino figurano con l'indicazione «Appendix Indicis Tridentini»). Nel caso di Bruno, come si è visto, la segnalazione dell'editto era già presente nell'*Elenchus* compilato da Capiferro e nell'*Index* di Alessandro VII del 1664 (non però nell'ed. pubblicata nel 1665).

55. Ancora nell'ed. apparsa nel 1890 si legge: «Brunus Jord. *Opera omnia. Decr. 7. Aug. 1603*» (*Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Leonis XIII Pont. Max. jussu editus. Editio II. Taurinensis...*, Typ. Pontificia et Archiepiscopalis, eq. P. Marietti, Taurini 1890, p. 52).

56. Il testo della costituzione è riprodotto nell'*Indice* — cfr. *Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus, praemittuntur constitutiones apostolicae De examine et prohibitione librorum*, typis Vaticanis, Romae 1900, pp. 5-17.

57. Ivi, s.v. (la stessa indicazione figura nell'ultima ed. dell'*Index librorum prohibitorum*, apparsa nel 1948).

EDITTO DEL MAESTRO DEL SACRO PALAZZO.



PER CHE doppo la publicatione fatta vltimamente l'anno 1596. dell'Indice de' libri prohibiti per ordine di N. S. PAPA CLEMENTE VIII. sono stati da questa Santa Sede medesimamente prohibiti, & sospesi molti altri libri, come quelli, che contengono rispettivamente dottrine false, heretiche, erronee, scandalose, corruttive de' buoni costumi, & della pietà Christiana, accio l'ignoranza non facci traboccare alcuno in qualche conueniente pregiudiziale alla conscientia, & contrario a' gli ordini de' Superiori. Noi F. Gio. Maria Guanzelli da Brisighella dell'Ordine de' Predicatori Maestro del Sacro Palazzo, Giudice Ordinario, &c. al quale tocca per ragione habbiamo di procedere con diligenza, & sollecitudine, che in quest'Alma Città di Roma non si stampi, vendi, ò in qualsivoglia modo tratti, & maneggi libro alcuno prohibito, o sospeso, habbiamo giudicato necessario notificare a' tutti i sudetti libri, che sono gli infra scritti, cioè

Acta Ducis Niuersę cū Sūmo Pōtifice. Francfurti impressa oīno prohibētur.
Antonij Perez Relationes, Lutetiz 1598.

Alexandri Careij Patauini Liber de potestate Romani Pontificis aduersus impios Politicos. Patauij 1599. donec corrigatur.

Alberici Gentilis de Nuptijs, libri septem. Hanouiz 1601. apud Guglielmum Antonium.

Item de Iure belli, libri tres.

Item de Armis Romanis, libri duo.

Et alia eius opera omnia, omnino prohibētur.

Bartolomej de Castello, Liber de Vnione animę cum Deo, qui olim damnatus, denuo prodijt ementito nomine Fratrīs Bartolomej de Castello Ordinis Cappucinorum cum eisdem erroribus omnino prohibetur.

Bernardi Caceronij Viuariensis in tit. de publicis Conubiniarijs Conentarij, viquequo emendatur.

Bernardi G. Pennotti à Portu S. Maris Acquitani Apologia in duas partes diuisa. Francfurti 1600. omnino prohibetur, & alia eius opera.

Calendarium Gregorianū perpetuū Francfurti impressum, oīno prohibetur. Candelabrum aureum Doctoris Alfonsi Martini Vivaldi, donec prodeat emendatus.

Eliudum Auctoris Liber cui Titulus, Scolæ Catholicæ morale.

Commentariorum de Statu Religionis, & iteipublice in Regno Gallię Libri quatuor sine nomine Auctoris, Impressoris, & loci Impressionis omnino prohibetur.

Dauida Origani Glacę Ephemerides. Donec expurgentur.

Dos Informationes muy viles, la vna dirigida alla M. dell'Emperador Carlos Quinto, sine loco impressionis 1599. omnino prohibetur.

Damas Blymburgij Venerum Blyemburgiarum, siue Horti Amoris Areole quinque. Dordraci 1600. omnino prohibetur.

Eliz Reulneri Diarium, omnino damnatur.

Egloga Oxonio Cantabrigię. distributa in libros duos &c. Londini 1600. omnino prohibetur.

Emanuelis Sā Aphorismi Confessoriorum hætenus impressi, etiam in Vrbe, nisi denuo prodeant impressi Romę de mandato Magistri Sac. Palat. emendati, & castigati.

Euerardi Bernoiti Centurię duę prohibitz. Lugduni Battaurorum apud Franciscum Rasselegium.

Franciscus Valefius de fac. Philosophia. Donec emendetur.

Ferdinandi Buonigorni, Liber inscriptus il buon giorno. Venetij 1601.

Ferdinandi de las Infantas Cordubensis Tractatus de Prædestinatione. Parisijs 1601.

Gerardi Mercatoris Atlas prohibitus.

Gio. Fiorentino. Il Pecorone. In Treuigi 1600. Donec corrigatur.

Henrici Henriquez Summa Moralis Sacramentorum. Donec emendetur.

Henrici Salmud Annotationes in librum Guidonis Pancirolli, cui Titulus Rerum Memorabilium &c. Ambergę omnino prohibetur.

Iordani Bruni Nolani libri & scripta omnino prohibetur.

Ioannis Corasij Liber cui Titulus est Memorabilium Senatus Consultorum Summę apud Tolofates Curiz, ac Sententiarum, tum Scolasticorum, tum Forensium Centuria. Lugduni 1600. prohibetur.

Ioannis Georgij Godelmiani, Liber de Magis Veneticis, & Lamijis. Francfurti 1601. omnino prohibetur. Est enim Auctor in prima Classe Indicis Romani.

Ioannis Mariz Velmatij Christeidis omnino prohibetur.

Ioannis Petri tapani Tractatus de Idolatria, & Magia. Donec corrigatur.

Liber Indulgentiarum Fratrum Ordinis Carmelitarum. Donec emendetur.

Liber Indulgentiarum Fratrum Ordinis Ceruorum. Donec expurgetur.

Liber de Rufforum, Muscouitarum, & Tartarorum Religione Impressus Spize omnino damnatur.

Laurentij Scaderi Monumenta Italiz, Donec corrigatur.

Libri instructionum, & rituum Sedis Maumetanz omnino damnatur.

Liber impressus anno 1601. inscriptus Francij Guicciardini loci duo, ob rerum quas continent grauitatem, cognitione dignissimi, ex ipsius historiarum libris, 3. & 4. dolo malo detracti, nunc ab interitu vindicati, prohibetur liber & auctor inter hæreticos primę classis rejicitur.

Mauricio Moro Giardino de Madrigali, & Selua de varij pensieri.

Mauro Orbini Raguleo il Regno delli Slauj hoggi corrottamēte detti Schia uoni, stampato in Pesaro 1601. viquequo prodeat delectis hæreticorū nominibus passim citatis.

Nicołemi Frisclini opera omnia, omnino prohibetur.

Otonis Calmanis Rerhoricę Tropologie præcepta &c. Francfurti 1600. omnino prohibetur.

Petri Antonij de Petra Placentin de Iure quæstro per Principem non tollendo. Venetij 1599. omnino prohibetur.

Petri Eigij Strallandij. Ponnerani de Questiones Iuristarum Chailis, quam Saxonicę editę Cara Ludouici Parlon. Typis Laurentij Scubertili 1601. omnino prohibetur.

Petri Frideri Mindani de processibus, mandatis, & monitorijs. Francfurti 1601. liber omnino prohibetur, & auctor in prima hæreticorum classe reponitur.

Philippi Camerarij Opere Horarum successuarum, siue Meditationes Historice, omnino prohibetur.

Propugnaculum ordinis Canonicorum Lateranensium. Donec expurgetur. Sacra Scriptura, vel eius partes Metricę conscripæ post annum 1515. & impressę omnino prohibetur.

Scipionis Gentilis de Iurisdictione, libri tres impressi Francfurti 1601. donec corrigantur.

Silua sermonum iucundissimorum, in qua nouę Historię &c. Basileę 1568. Sintagma Philippo Rameo Artium Liberalium methodo breui, ac perspicuo concinatum per Ioannem Bipsterium Marchbergium in gratiam typorum &c. Basileę apud Comodum Valdehuich 1598. prohibetur.

Sommario della Religione Christiana raccolta in dieci libri, ne quali si tratta di tutti gli articoli della fede &c. Stampato tra Homighe bene fallamente dice in Roma per Paolo Gigliadoro l'anno di gratia 1590. dedicato al Duce, & Repubblica di Genova.

Thesaurus sacrarum precum, siue Litaniz variz. Venetij 1599.

Thomę Campanellę opera omnia omnino tolluntur.

Thomę Sailli Thesaurus Litaniarum.

Thomę Zerolę Beneuentani Praxis Episcopalis, omnino prohibetur.

Victorini Strigelij Versio Dialogorum Theodoretii Episcopi Ciri cum perpetua Annalī Logica omnino prohibetur, & in prima classe reponitur Auctor cum expositore Marco Beulero Tigurino.

Vittorio Brigante, Nouelli fiori della Vergine Maria di Loreto, & Santa Casa sua. in Venetia 1600.

Per tanto si commette espressamente a' tutti i Librai di Roma, & ad ogni altro di che conditione esser si voglia, che bauendo nelle loro Botteghe, & Studio alcuno de' sudetti libri, debba subito consegnarli al nostro Offitio: auertendoli, che oltre la grauissima offesa, che faranno a' Dio controfacendo, & oltre la Censura Ecclesiastica, nelle quali incorreranno, si auerra à auco, che venghino à notitia nostra, si castigheranno seueramente, conforme alle pene minacciate ne i Sacri Canoni, nelle regole dell'Indice, & ne i nostri & datti altre volte publicati in materia de Libri &c.

Fr. Io. M.^a Brasichellen Sac. Pal. Apost. Mag. manu propria.

Die 7. Mensis Augusti 1603. Supradictum Fidei cum affixum, & publicatum fuit in acie Campi Flore, & in Cancellaria Apost. vt moris est, per nos Iacchum Cecchemum Cur. Apost. Christophorus Fund. Mag. Cur.

I N R O M A, Approfio gli Stampatori Camerali. M. D. CIII.

Editto del Maestro del Sacro Palazzo (F. M. Guanzelli da Brisighella) del 7 agosto 1603.

CANDIDA CARELLA

TRA I MAESTRI DI GIORDANO BRUNO.
NOTA SULL'AGOSTINIANO TEOFILO DA VAIRANO*

SUMMARY

Before entering the convent of S. Domenico Maggiore in Naples, Giordano Bruno spent three years or so in the city taking lessons in logic given by the Augustinian Teofilo da Vairano. The Nolan refers to this teaching at his trial, adding that he took his lessons in the subject privately. Earlier, in Paris, he had confided to the librarian Cotin that Teofilo had been his real philosophy teacher. This important admission, on the one hand, underlines the importance of extra-conventual studies to Bruno's intellectual formation and, on the other, invites us to find out more about Teofilo, about whom we know very little.

★

Uno dei momenti cruciali nella biografia di Giordano Bruno è certamente quello degli studi della giovinezza e della prima maturità compiuti in Napoli, prima e dopo l'ingresso nell'ordine domenicano. Molti i maestri, molte le discipline che regolarono e plasmarono le conoscenze scolastiche di Bruno in quel lungo torno di tempo che andò dal 1563 fino a tutto il 1575¹.

Il lungo *cursus studiorum* di Bruno iniziò quando, ancora quattordicenne, giunse da Nola a Napoli, già sufficientemente edotto da potere «imparar littere de humanità, logica et dialettica»². Così, secondo la testimonianza fornita da Bruno nei documenti processuali, trascorsero i primissimi anni napoletani: a seguire le pubbliche letture di Giovan Vincenzo Colle detto il Sarnese, che insegnava logica e dialettica

* Ringrazio Eugenio Canone per avermi segnalato il manoscritto del *De gratia* — di cui si parlerà più avanti —, esortandomi a intraprendere questa ricerca.

1. Sulla periodizzazione degli studi in Napoli si veda V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti*, Principato, Messina 1921, I, pp. 78-103, 147-93. I documenti e le testimonianze relativi alla vita di Bruno, si citeranno (segnalando la rispettiva sezione: *Doc. napoletani*, *Doc. parigini*) da V. Spampanato, *Vita*, cit., II, p. 601 ss. I documenti processuali (veneti, e il *Sommario* del processo romano) si citeranno dall'appendice documentaria in L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Salerno ed., Roma 1993 [cit. di seguito come *Processo*].

2. *Processo*, doc. 9; per gli studi compiuti da Bruno a Nola vedi V. Spampanato, *Vita*, cit., capp. I-II.

allo Studio pubblico, e a studiare privatamente dal padre agostiniano Teofilo da Vairano: «solevo sentir le lectioni publiche d'uno che si chiamava il Sarnese, et andavo a sentir privatamente la logica da un padre augustiniano, chiamato fra Theofilo da Vairano, che doppo lesse la metafisica in Roma»³.

A quali altri studi e a quali altri maestri si affidò Bruno, nel periodo che precedette l'entrata in convento, non è dato sapere; certo è che a vestire l'abito si presentò in S. Domenico un giovane, di diciassette anni d'età, che aveva liberamente frequentato lo Studio pubblico, che si era rivolto ad un insegnante privato per approfondire la logica e probabilmente anche la filosofia, che aveva già saggiato gli studi in una dimensione 'laica' o comunque meno rigida di quanto si sarebbe poi rivelata quella conventuale.

Nel giugno del 1565, Bruno maturò la scelta che avrebbe poi segnato sia la sua formazione scolastica che la sua vicenda personale. Entrato nel convento di S. Domenico Maggiore in qualità di novizio⁴, l'anno successivo prese i voti e poté iniziare l'articolato programma di studi previsto dalle *Ordinationes* domenicane che si concluse un decennio più tardi, nel luglio del 1575, con il conseguimento del titolo di dottore in teologia⁵.

3. *Processo*, doc. 9. La testimonianza di Bruno, proveniente dai documenti processuali, potrebbe a ragione peccare di reticenza, celando altri studi e altre letture compiuti prima dell'entrata in convento. Su Giovan Vincenzo Colle si veda in particolare: A. Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, p. 35 ss.; per Teofilo da Vairano si rinvia alle pagine di Spampinato, *op. cit.*, I, pp. 97-103, che offrono un accurato resoconto dei repertori bibliografici agostiniani e anche dei documenti provenienti dall' Archivio Generale Agostiniano (AGA).

4. *Doc. napoletani*, I, pp. 606-7.

5. *Doc. napoletani*, I, p. 608. In merito alle *Ordinationes de studiis* domenicane si vedano: M. Miele, *L'organizzazione degli studi dei Domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Testi - Immagini - Documenti*, a cura di E. Canone, Università degli Studi, Cassino 1992, pp. 29-48; C. Carella, *La sezione «De studentibus» nelle Constitutiones domenicane del 1566*, in *Giordano Bruno*, cit., pp. 64-6. Il conseguimento del titolo di dottore in teologia da parte di Bruno non è cosa scontata: iniziando il corso accademico nello Studio di S. Domenico Maggiore nel giugno del 1572 (al 21 maggio risale la designazione a studente formale: *Doc. napoletani*, X, p. 610), Bruno avrebbe potuto sostenere l'esame finale soltanto nel luglio del 1576, in quanto il corso di teologia durava, per gli studenti formali, quattro anni. Se le risposte di Bruno di fronte agli inquisitori veneti furono forse dettate dalla prudenza (e per questo egli mai si dichiarò dottore in teologia) è da notare che neanche Domenico da Nocera, reggente dello Studio domenicano di Napoli nel 1592 - carica che aveva ricoperto anche nel 1572, anno in cui Bruno aveva intrapreso gli studi formali -, fa riferimento, nella sua testimonianza (*Processo*, doc. 12), agli studi di teologia: lo ricorda infatti come un «frate nostro in la provincia del Regno, licterato». È vero che erano passati molti anni, ma la memoria degli

Col dottorato e con la fine degli studi coincise quasi l'uscita dall'ordine domenicano. Bruno, ormai invisibile in S. Domenico, nel febbraio del 1576 fuggiva da Napoli alla volta di Roma, perché contro di lui il provinciale dell'ordine stava intentando, per fatti che non conosciamo ma la cui natura è confermata dalla stessa testimonianza di Bruno, un processo «di eresia». Quale che fosse l'eresia maturata dal giovane domenicano tra le mura stesse del convento e dello Studio Generale, la sua gravità non doveva essere di poco conto. L'insofferenza che egli aveva rivelato fin dal noviziato nei confronti di alcuni aspetti del culto cattolico: «perché io havevo dato via alcune imagine de santi... et ritenuto solamente un crucifisso», e le osservazioni fatte in merito ad un testo di devozione mariana — «perché havevo detto a un novitio, che leggeva la *Historia delle sette alegrezze della Madonna*, che cosa voleva legger quel libro, che era meglio che leggesse la *Vita de' santi Padri* o altro libro»⁶ — potevano certo essere pregiudiziali, così come la successiva scoperta che egli faceva occultamente uso delle opere di Erasmo poteva costituire un'aggravante; ma né i fatti antichi del noviziato, né la lettura di Erasmo bastavano da soli a suffragare l'accusa di eresia. Secondo l'interessante testimonianza di Bruno, l'accusa poteva essere scaturita da una discussione, sostenuta con altri frati, sull'ignoranza degli eretici «che non havevano termini scholastici», al termine della quale egli era stato accusato di averli difesi col dire che essi erano dotti. Nella deposizione Bruno sembra voler dissimulare come semplici argomenti di discussione i temi realmente ereticali: da un lato infatti notava che gli eretici «dechiaravano però la loro intentione commodamente et come facevano li padri antichi della santa Chiesa», ammettendo dunque non solo la possibilità

avvenimenti che avevano portato Bruno, studente o dottore in teologia, a fuggire da S. Domenico non doveva essersi spenta. Unica testimonianza in merito rimane quella di Guillaume Cotin, che riporta nel suo diario: «Il est docteur en théologie passé à Rome; en ses positions, qu'il mit pour passer docteur, l'une estoit: *Verum est quicquid dicit D. Thomas in Summa contra Gentiles*; l'autre: *Verum est quicquid dicit Magister sententiarum*» (*Doc. parigini*, II). Se è vero che Bruno — come risulta dalla testimonianza di Cotin — si addottorò in teologia, si potrebbe pure ipotizzare che quella frattura creatasi con i superiori si sia maggiormente accentuata dopo il conseguimento del titolo accademico, anche perché — come era consuetudine negli Studi domenicani e soprattutto in S. Domenico — ai giovani dottori in teologia veniva affidata la lettura delle discipline filosofiche.

6. *Processo*, doc. 15; significativamente i due episodi hanno un denominatore comune: da un lato Bruno rifiuta di venerare le immagini dei santi (contravvenendo ad una precisa indicazione tridentina), dall'altro li recupera, sul piano etico, per la paradigmaticità delle loro vite.

di procedere con 'termini non scolastici' ma prendendone autorità dai Padri della Chiesa; dall'altro egli aveva introdotto – a modo di esempio – il tema scottante della consustanzialità Padre-Figlio, muovendosi su un terreno opposto a quello della scolastica e delle risoluzioni conciliari, citando Ario e poi sant'Agostino: «il che medesimo si può dire con termini altro che scholastici, riferiti da sant'Agostino, cioè che non è di medesima substantia il Figliuolo et il Padre, et che proceda come le creature dalla volontà sua». Roma fu per Bruno soggiorno breve: «perché hebbi lettere da Napoli et fui avisato che, doppo la partita mia da Napoli, erano stati trovati certi libri delle opere di san Grisostomo et di san Hieronimo con li scholii di Erasmo scancellati»⁷; spogliandosi dell'abito, all'incirca nel marzo dello stesso 1576, Bruno passò dal convento, che per undici anni era stato ricovero notturno e luogo di studio, alla faticosa vita dell'esule⁸.

E fu proprio durante l'esilio che Bruno tornò con la memoria a Napoli, al tempo degli studi e ai suoi maestri. Aveva già bruciato

7. *Ibid.* È qui da notare che altri significativi riferimenti a sant'Agostino ricorrono nei costituti terzo e quarto: *Processo*, docc. 13-14; vd. anche doc. 51 (*Sommario* [29], [34], [217]). La vicenda dell'eresia napoletana, seppure oscura, merita forse un'ulteriore considerazione. La testimonianza di Bruno agli inquisitori, in merito ai fatti avvenuti in Napoli e poi a Roma, è solo parzialmente reticente. Bruno, che aveva già riferito del procedimento del maestro dei novizi, sfumava in parte sugli argomenti addotti per la causa di eresia, segnalando una serie di circostanze e di avvenimenti che potevano focalizzare l'attenzione degli inquisitori sul convento di S. Domenico Maggiore. Anche la testimonianza di Domenico da Nocera, che su indicazione di Bruno veniva convocato e inviava per lettera risposta agli inquisitori (*Processo*, doc. 12), fa riflettere. Il reggente rivelava nella lettera, se non un desiderio di protezione, perlomeno una paterna benevolenza: ricordava Bruno come «licterato», mostrava di non conoscere punto la sua disavventura all'interno dell'ordine – «mi narrò la causa de la sua partenza da la nostra provincia, e de lo haversi levato l'habito a causa che ne fosse stato privato da un padre fra Dominico Vita, allora provinciale, per quello che si diceva» – e pure una notevole reticenza che lo spinse a non riferire le vicende raccontategli da Bruno. L'Inquisizione, rispetto ai fatti di Napoli, tralascia di verificare, non commenta, eppure Bruno «dicens ex se» che le carte processuali possono facilmente trovarsi in Roma, che qualcuno lo aveva avvertito della gravità della sua situazione per lettera. Bruno fugge da Napoli, poi fugge da Roma, implicato in un'accusa di eresia così grave da costargli persino l'esilio; in quanto poco tempo aveva maturato quest'ultima e quanto ne furono all'oscuro maestri e confratelli? Nulla sappiamo se non che dietro al nome di Domenico da Nocera, alla sua testimonianza reticente, alla indicazione di Bruno di andar a cercare quei vecchi documenti processuali, alla sua decisione di presentarsi al procuratore dell'ordine Sisto Fabbri, potrebbero celarsi la protezione se non l'adesione, o comunque la negligenza di altri. L'eresia napoletana comunque resterà lettera morta, sebbene avrebbe potuto, per gli inquisitori, rappresentare un ulteriore e notevole capo d'accusa.

8. Per gli anni dell'esilio si veda Spampanato, *Vita*, cit., I, p. 245 ss.; ma anche la cronologia in *Giordano Bruno*, cit., pp. 153-56.

alcune tappe essenziali della sua *peregrinatio* europea, quando, durante il suo secondo soggiorno parigino, nell'inverno tra il 1585 e il 1586, frequentando la biblioteca dell'abbazia di Saint-Victor – fondata nel secolo XII dagli agostiniani vittorini – si intrattenne numerose volte con il bibliotecario di questa, Guillaume Cotin, il quale annotò scrupolosamente nel suo diario le molte notizie che Bruno andava raccontando di sé. Preziosa fonte per i biografi del Nolano, il diario, nonostante il conciso stile memorialista di Cotin, non riesce a celare completamente – dietro la telegraficità delle informazioni – una vita, quella di Bruno, fatta di entusiasmi, di certezze, ma anche di rimpianti e di solitudine. Il 6 dicembre del 1585 Cotin, raccontando del primo incontro con Bruno, scrive: «Ay veu Jordanus Brunus...», il giorno dopo, il 7 dicembre: «Jordanus est venu de rechef...»; nello spazio di due giorni Bruno racconta a Cotin la propria vita, e Cotin ascolta le sue confidenze e le registra, scomponendole in dati, in quel suo singolare diario-archivio⁹. È durante il secondo incontro che Bruno narra a Cotin le vicende che lo portarono fuori dall'Italia – «pour éviter les calumnies des inquisiteurs, qui sont ignorans, et, ne concevans sa philosophie, le diroyent hérétique» –, della laurea in teologia come del disprezzo verso le sottigliezze degli scolastici: «contemne les subtilitez des scholastiques», nonché delle meraviglie della memoria artificiale e del suo più importante maestro di filosofia: «Il dit le principal maystre qu'il ait eu en philosophie estre..., augustin, qui est trapassé»¹⁰. L'agostiniano altri non era che quel Teofilo da Vairano, al quale in un contesto molto meno sereno, quello processuale, Bruno avrebbe fatto riferimento solo in merito agli studi di logica, ma che invece aveva rivestito un ruolo molto più significativo. L'ulteriore notizia fornita da Bruno era esatta: Teofilo da Vairano era morto ancora giovane, a Palermo, nella primavera del 1578 e Bruno, sebbene esule, ne era venuto a conoscenza¹¹.

Di Teofilo, che pure indipendentemente dall'illustre allievo fu personaggio degno di menzione, non si conosce il nome al secolo. Proveniente dal comune di Vairano, in provincia di Caserta, lì prese quasi certamente i voti e trascorse i primi anni di professione; le testimonianze che lo riguardano, provenienti dai *Regesti* dell'ordine, partono dal 1558, quando in qualità di studente viene assegnato dal generale

9. *Doc. parigini*, I-II.

10. Ivi, II (l'*omissis* è nel documento trascritto da L. Auvray).

11. Cfr. V. Spampanato, *Vita*, cit., I, p. 102.

dell'ordine, Cristoforo da Padova, allo Studio agostiniano di Napoli¹². Giunto a Napoli con «sigillo provinciae signata», la lettera di presentazione che gli studenti dovevano consegnare allo Studio Generale al loro arrivo, Teofilo, già sacerdote e 'licterato', sostenne come gli altri candidati un esame che prevedeva, «*verbis latinis congruis coram priore loci e toto studio*», la lettura e il commento di un testo di Cicerone. Ammesso al corso accademico, egli affrontò prima lo studio della logica e della filosofia naturale, e poi, in qualità di studente «*cursore*», quello della teologia¹³. Teofilo nello spazio di quattro anni portò a termine l'intero *cursus studiorum*; del 1562 è infatti la sua promozione a lettore e maestro degli studi: «*Die XXIII 1562. Dispositio familiae Studii neapolitani: Fr. Theophilus a Vairano lector et magister Studii*»¹⁴. Conseguito il titolo, che lo abilitava all'insegnamento della filosofia all'interno dell'ordine, Teofilo, pur proseguendo la carriera accademica, si diede anche all'insegnamento privato in Napoli e — da quanto si può evincere da talune testimonianze successive — sicuramente con profitto.

La preparazione accademica di Teofilo si conformava alla *ratio studiorum* agostiniana che prevedeva, in merito agli studi di filosofia, la lettura e il commento delle sole opere di Aristotele, mentre per la teologia, che gli studi venissero attuati «*iuxta sententiam Aegidii Romani vel sancti Thomae*»¹⁵. L'intera organizzazione degli studi agostiniani era stata di recente modificata. La riforma scolastica, che era iniziata proprio con la visita di Girolamo Seripando allo Studio agostiniano di Napoli, prevedeva che l'attività accademica venisse riferita per lettera annualmente al Seripando stesso, generale dell'ordine: «ordiniamo al reggente che... ci ragguagli ogni anno per lettera — che sarà firmata anche dai suoi collaboratori — sui libri spiegati tanto da lui quanto dai baccellieri e lettori, sulle lezioni e tesi pubbliche che hanno avuto, sul progresso degli alunni e sul numero di coloro che hanno occupato il loro posto senza alcun profitto, affinché per merito delle lettere, sebbene assenti, abbiamo un'esattissima informazione di ciò»¹⁶. Un controllo capillare, quello che Seripando progettava,

12. Cfr. *ivi*, p. 98.

13. Per l'organizzazione degli studi agostiniani: D. Gutierrez, *Gli Agostiniani dal protestantesimo alla riforma cattolica (1518-1648)*, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma 1972, pp. 168-72.

14. Cit. in V. Spampanato, *Vita*, cit., I, pp. 98-9.

15. Cit. in D. Gutierrez, *op. cit.*, p. 168.

16. *Ivi*, pp. 44-59. Sul generalato e l'azione riformatrice di Girolamo Seripando, si

per evitare che avessero tempo e modo di proliferare, presso allievi e maestri, l'indisciplina o peggio ancora l'eterodossia. Preoccupazione lecita se si pensa alla pesante eredità che la riforma protestante aveva lasciato sul piano dottrinale — e su quei temi cruciali della grazia e della predestinazione — all'ordine agostiniano. Lo iato tra la posizione cattolica e quella riformata, che sarà incolmabile nelle risoluzioni dogmatiche stabilite dal Concilio tridentino, era meno netto sul piano della riflessione teologica; prova ne è la posizione del Seripando stesso all'interno del Concilio, e ciò meritava tutta l'attenzione dei reggenti e dei baccellieri degli Studi. Le *Costituzioni* ordinavano in materia di «artes» e di teologia che i professori seguissero la dottrina di Egidio Romano e, laddove questa non bastasse, interpretassero «secundum doctorem nostrum Thomam de Argentina». Per la logica, il testo di riferimento erano le *Summulae logicae* di Paolo Veneto¹⁷. Una *ratio studiorum* apparentemente simile a quella domenicana — lo stesso Egidio Romano, allievo di san Tommaso, verrà definitivamente sostituito dal Dottore Angelico, subito dopo l'edizione romana del 1570 delle opere dell'Aquinate — ma quantomai diversa nell'impostazione filosofica e teologica dei maestri. Il rigore filologico nell'esegesi biblica, reso possibile dalla conoscenza del greco e dell'ebraico, l'alta considerazione per gli studi classici da un lato, il platonismo delle origini dall'altro, rimandavano alla vera matrice filosofica dell'ordine, quella che fu di Seripando e, prima di lui, del suo maestro Egidio da Viterbo nonché dell'agostinismo cinquecentesco in generale: un platonismo che non fu di maniera, né solo il recupero di un vecchio retaggio, ma si strutturò — vivificato da un approccio diretto ai testi antichi — secondo i criteri del migliore umanesimo, rimanendo quasi sempre nei limiti dell'ortodossia¹⁸.

Fu sulla scorta di Platone che Egidio da Viterbo lesse e interpretò anche le *Sentenze* di Pietro Lombardo, che Seripando scrisse in gioventù il *De summo bono*, e che molti agostiniani illustri conformarono il loro pensiero filosofico e teologico¹⁹.

veda in generale H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg 1937-38, 2 voll.

17. Cfr. D. Gutierrez, *op. cit.*, p. 168.

18. Su Egidio da Viterbo, anche per un aggiornamento bibliografico, cfr. ora la voce di G. Ernst in *Dizionario Biografico degli Italiani [DBI]*, 42, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 341-51; sull'orientamento filosofico di Seripando si veda H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., I, pp. 17-94.

19. Accanto a Seripando ed Egidio da Viterbo, vale la pena ricordare altri maestri

Non è questione stabilire quali autori avessero influenzato la formazione filosofica di Teofilo, ch  non si tratt  tanto di singole esperienze, quanto di una tradizione consolidata, di una vera scuola di pensiero. Di certo, Egidio da Viterbo e lo stesso Seripando lasciarono ampio segno nei decenni immediatamente successivi alla loro morte. Seripando – che, napoletano di nascita, sceglieva proprio il convento di S. Giovanni a Carbonara come sua residenza e vi fondava una ricca biblioteca – rappresent  una figura esemplare di studioso agostiniano, dibattuto tra istanze di riforma religiosa, battaglie conciliari e riflessione filosofica. Non si pu  infatti tacere, sebbene cosa nota, che Napoli fu patria di quell’evangelismo che ebbe nel circolo di Valdés e nei personaggi che vi fecero riferimento l’esempio pi  elevato, e tra questi ci fu pure Seripando, profondamente convinto della necessit  di una *renovatio* spirituale e materiale, ma altrettanto consapevole dei limiti imposti dall’ortodossia cattolica²⁰.

Questo lo scenario filosofico e teologico che faceva da sfondo alla preparazione di Teofilo, che egli pot  mettere a frutto anche nel suo insegnamento privato a Giordano Bruno. Quanto durarono queste lezioni e su che vertessero   cosa a cui ci si pu  accostare per ipotesi. Bruno nel colloquio con Cotin arriva a parlare di Teofilo per contrasto, introducendolo in un contesto di critica e di rivalsa nei confronti dei domenicani ed equiparando implicitamente l’importanza di due esperienze di studio – quella con i domenicani e quella con l’agostiniano. Anche l’uso dell’espressione iterativa, nella testimonianza resa nei *Costituti*, fa pensare ad una consuetudine; del resto la compresenza di Teofilo e Bruno a Napoli dur  dal 1563 fino all’estate del 1565, anno in cui Teofilo, conseguito il grado di maestro in teologia, part  per Firenze – assegnato allo Studio agostiniano in qualit  di reggen-

agostiniani di orientamento neoplatonico: Luis de León, editore delle opere di santa Teresa d’Avila, che leggeva Platone in lingua originale e lo traduceva o parafrasava in castigliano, coniugando neoplatonismo e ascesi mistica; Mal n de Chaide che, significativamente, mut  il suo neoplatonismo direttamente dalle opere di Ficino, e Cristoforo de Fonseca, il quale pubblic  – tradotto in pi  lingue – un testo intitolato *Tratado del amor de Dios*; quando ormai il tentativo di *concordatio* tra il *Divus Plato* e lo Stagirita era cosa superata a tutto favore di quest’ultimo, sempre un agostiniano, Gabriele Buratelli, scriveva la *Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio* (per una bibl. orientativa sugli agostiniani qui citati si rinvia a D. Gutierrez, *op. cit.*, pp. 163-67).

20. Cfr. in particolare H. Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, «Römische Quartalschrift», XXXIX (1927), pp. 315-68; vd. anche M.A. Rocchina, *Girolamo Seripando tra evangelismo e riforma cattolica*, Ferraro, Napoli 1981, pp. 39-83.

te — e Bruno entrò come novizio nel convento di S. Domenico Maggiore²¹. Un'altra 'propinquità' di annotazioni nel diario di Cotin, che doveva avere come corrispettivo reale un tessuto narrativo certo più disteso e consequenziale, potrebbe suggerire un qualche collegamento tra Teofilo e l'arte della memoria. Che Teofilo avesse potuto insegnare a Bruno le tecniche dell'arte della memoria forse partendo proprio dalla lettura della *Rhetorica ad Herennium*²² è cosa plausibile, così pure che Teofilo sia stato tramite del primo contatto di Bruno con la cosmologia e la dottrina delle idee di Platone, con il neoplatonismo, e soprattutto con Agostino e la teologia negativa dello pseudo-Dionigi. Se pure, a causa della giovane età dell'allievo, Teofilo si limitò solo a segnalare alcuni temi, approfondendo quelli di più facile intendimento, ebbe comunque il merito di aver mostrato per primo, a Bruno, un universo filosofico sensibilmente diverso da quello aristotelico-tomista ed in gran parte estraneo alla scuola domenicana; e questo 'fondamentale insegnamento' Bruno, entrando in S. Do-

21. Per gli studi affrontati da Bruno all'interno di S. Domenico, si veda il già menzionato M. Miele, *L'organizzazione*, cit.; per i maestri e confratelli di Bruno in particolare, vd. *infra*, M. Miele, *Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno*, pp. 157 ss. Vale comunque la pena ricordare in poche battute che il corso degli studi di Bruno sembra seguire un andamento in parte anomalo; da un lato egli frequenta solo per tre anni lo Studio generale in qualità di studente «formale», dall'altro dal Capitolo Generale del 1571 viene prescelto, su indicazione del Capitolo Provinciale, come studente di teologia e destinato ad Andria; segno che nel '70-71 aveva già completato gli studi «materiali», sotto la guida del maestro degli studenti. Ricordiamo che maestro degli studenti fu, nell'anno accademico 1570-1571, Aurelio da Bagnoli (cfr. V. Spampinato, *op. cit.*, p. 160). L'anno di pausa tra gli studi «materiali» e quelli «formali» (giugno 1571-1572) poté forse essere causato da un qualche dissidio intravvenuto tra le disposizioni capitolari e l'inizio dell'anno accademico, ma crediamo che Bruno non lo trascorse ritornando agli studi «materiali» (cfr. M. Miele, *L'organizzazione*, cit., p. 49). Comunque Bruno venne accettato come studente di teologia, nel 1572-73, sotto la reggenza di Domenico da Nocera e dovette laurearsi dottore sotto gli auspici di Antonino da Camerota. Se è possibile inoltre ricostruire in parte quali maestri Bruno ebbe per lo studio della teologia, per la fisica, la logica e la metafisica invece, che si affrontavano nel corso «materiale», l'individuazione è più complessa, avendo il maestro degli studenti una funzione più direttiva e organizzativa che di insegnamento quotidiano. Le letture delle singole discipline filosofiche venivano effettuate dai lettori ordinari (due di numero, più uno straordinario) e, in continua penuria di questi, dai dottori appena licenziati, che per poter affrontare la carriera accademica — dai gradi minori fino al titolo di maestro in teologia — si accingevano come prima cosa alla lettura della filosofia, e che si atteggiavano forse come quei «pappagalli d'Aristotele, Platone, ed Averroe, dalla filosofia de' quali son promossi poi ad esser teologi», ricordati da Bruno nella *Cena delle Ceneri* (*Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, 3^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958, p. 126).

22. Cfr. *Doc. parigini*, II; vd. in proposito la significativa testimonianza del *Sigillus sigillorum* (cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit., p. 26).

menico, non avrebbe mostrato punto di dimenticare. Insegnamento, il cui merito Bruno in seguito gli riconobbe, col ricordarlo a Cotin, antepoendolo ai maestri dello Studio domenicano — che pure per lunghi anni aveva frequentato — e facendolo «fidel relatore della nolana filosofia»²³.

Quanto poi alle considerazioni fatte da Bruno, all'indomani dell'entrata in convento, in merito alle immagini dei santi e alla devozione mariana, sembrano nascere su un piano di semplicità evangelica, opposta all'autorità della tradizione ecclesiastica e scolastica, che poté svilupparsi anche sulla base di quel magistero. La scelta conventuale, in ultimo, dovette nascere da più sollecitazioni, di ordine religioso, di ordine pratico e molto probabilmente di ordine didattico. Veritiera potrebbe rivelarsi la testimonianza riportata nel *Sommario* del processo romano, secondo la quale Bruno aveva confidato ad un compagno di carcere che «si fece frate con occasione che sentì disputare a san Domenico in Napoli, e così disse che quelli erano dii della terra»²⁴. Bruno aveva avuto modo, frequentando lo Studio pubblico, di ascoltare le dispute dei frati predicatori, in quanto le aule dell'Università regia erano ospitate nello stesso convento domenicano e, sebbene nella dottrina prese spesso le distanze dall'aristotelismo e dal tomismo, pure nel corso della sua vita molte volte egli cedette alla tentazione della disputa, all'orgoglio della vittoria, utilizzando le tecniche apprese da quei 'dii della terra': «andate in Oxonia, e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del prencipe Alasco polacco ed altri della nobiltà inglese. Fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti; come restò per quindici sillogismi, quindici volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, che, come il corifeo dell'Academia, ne puosero avanti in questa grave occasione»²⁵. Certo i modi e i tempi dell'*argumentare* domenicano meglio si confacevano al temperamento di Bruno — «la prima lezione, che si dà ad uno che vuole imparar di argumentare, è di non cercare e dimandar secondo i proprii principii, ma quelli che son concessi da l'avversario»²⁶ — che quelli dell'*argumentare* agostiniano, che esplicitamente preferiva alle dispute, considerate addirittura dannose per la teologia, i pii collo-

23. *De la causa, principio e uno*, in *Dialoghi italiani*, cit, p. 342.

24. *Processo*, doc. 51 (*Sommario* [13]).

25. *La cena de le Ceneri*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 132.

26. Ivi, p. 138.

qui: «non per modum contentiosae disputationis, quae longe abesse a scientia salutis debet, sed per modum familiaris et pii colloqui»²⁷.

Ma lasciamo Bruno alle prese con gli studi domenicani e seguiamo Teofilo, per quanto i documenti ce lo consentono, nello svolgersi della sua vita e dottrina. Insediatosi come reggente nello Studio agostiniano di Firenze, Teofilo veniva dispensato nel novembre del 1566, «ob molestam valetudinem», dall'obbligo del digiuno²⁸. Questa è l'ultima indicazione dei Regesti in merito al maestro; tra il 1566 e il 1569, non sappiamo se a causa delle precarie condizioni di salute, dovette abbandonare la reggenza, ed è certo che nel 1569 Teofilo aveva lasciato Firenze alla volta di Roma, dove gli era stata assegnata una pubblica lettura presso la «Sapienza», come confermano i *Rotuli* dello Studio romano²⁹.

Durante il soggiorno romano, databile tra il 1569 e il 1576, l'attività di insegnamento di Teofilo, pubblica e privata, fu quasi completamente proiettata *extra ordinem*. Oltre alle lezioni di metafisica e teologia tenute alla «Sapienza», fu maestro privato di filosofia di un giovane esponente dell'aristocrazia romana: Ascanio Colonna, futuro cardinale, figlio di Marcantonio, eroe di Lepanto³⁰.

Allo *Studium Urbis*, nel primo anno di lettura — 1569-1570 — Teofilo commentava con profitto, secondo le indicazioni del 'bidello puntatore', le *Sentenze* di Pietro Lombardo: «R. P. M. Theophilus, ordinis sancti Augustini: 2. Sententiarum; hic quamvis, propter impeditos auditores eadem hora ratione divini officii, paucos habeat scholares tamen valde utilis est; hic propter capitulum suae religionis Perusii celebratum aliquas intermisit lectiones»³¹. Proprio la documentazione inerente al Capitolo generale agostiniano tenuto nel 1570 a Perugia è andata perduta, così pure i *Regesti* del generale inerenti a quello stesso periodo; la notizia che rimane di questo Capitolo si sposa comunque con quella deprecata abitudine, più volte denunciata, di mobilitare un numero eccessivo di frati che in quel 1570 invasero non

27. Cit. in D. Gutierrez, *Gli agostiniani*, cit., p. 170.

28. Cfr. V. Spampanato, *op. cit.*, I, p. 99.

29. Sull'insegnamento di Teofilo allo *Studium Urbis*, si vedano: V. Spampanato, *op. cit.*, I, pp. 99-103; *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787. I Rotuli e altre fonti*, a cura di E. Conte, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1991, I, pp. 66, 75, 88, 100, 114.

30. Sull'insegnamento di Teofilo ad Ascanio Colonna cfr. V. Spampanato, *op. cit.*, I, pp. 101-2; *I Rotuli*, cit., p. 100.

31. *I Rotuli*, cit., p. 66.

solo Perugia ma anche la Città Eterna – Teofilo fu uno di questi³². Passato alla lettura della metafisica aristotelica l'anno successivo, egli intensificò via via la sua attività di docente; sempre il 'bidello puntatore', annotando l'impegno didattico di Teofilo per l'anno 1574-1575, ce ne offre una bella descrizione: Teofilo non si limita alla metafisica ma legge anche «indefesse» logica e filosofia, tutti i giorni, anche quelli di festa, non solo allo *Studium* ma anche nel suo convento, e il bidello segnala la necessità di corrispondere a questo impegno un adeguato salario perché il maestro possa acquistare i libri utili alla lettura: «Metaphisicus: lib. 6. Metaph. R. P. M. Theophilus, ordinis sancti Augustini. Hic non solum methaphisicas sed philosophicas et logicas lectiones, et ita quotidie etiam diebus festis indefesse legit, et etiam extra Studium in conventu eiusdem ordinis ut admirabilis visus est. Huic omnino quoniam doctus et laboriosus est ac frequens in habendis lectionibus, logica lectio ultra metaphisicam debetur, idoneo sibi constituto salario, ut possit libros emere et sibi necessaria...»³³. Quando Teofilo, nell'anno accademico 1575-76, impegnato a fare lezione più volte al giorno di metafisica, filosofia e logica – «Hic ultra metaph. philosophiam et logicam, etiam pluries in dies publice professus est» –, annuncia di voler abbandonare la lettura «modo ad exercendum ingenium illustrissimi d. Ascanii Columnae» per poter seguire in Spagna il suo allievo, la fama conseguita presso lo Studio pubblico e gli agostiniani di Roma sembra essere cosa certa³⁴.

La nota del 'bidello' secondo cui bisognava trovare «in eius locum ut surrogetur alter idoneus» sembra trovare degna risposta solo nel 1579, quando la lettura della metafisica venne assegnata al padre domenicano Mattia Aquario: «etiam excellentissimus methaphisicus est, nec esset dissonum si quemadmodum olim m. Theophilus, ordinis sancti augustini methaphisicam profitebatur, legeret...»³⁵.

Fu forse la fama guadagnata come lettore di metafisica che lo segnalò a Marcantonio Colonna, uomo d'ingegno oltreché d'armi, che lo volle come maestro per il giovane Ascanio. Che pure Marcantonio non fosse del tutto digiuno di filosofia lo documenta il fatto che da giovane egli aveva seguito – come ricorda anche Spampanato – a Pisa le lezioni di filosofia aristotelica di Simone Porzio, che al Colon-

32. Cfr. D. Gutierrez, *Gli agostiniani*, cit., pp. 61-2.

33. *I Rotuli*, cit., p. 88.

34. Ivi, p. 100.

35. Ivi, p. 114.

na aveva dedicato il *De rerum naturalium principiis*: «quo quae in Aristotele obstrusa ac difficilia habentur, mea opera tibi eruantur ac explicentur»³⁶.

Oppure il legame con i Colonna poté nascere su intercessione del generale dell'ordine agostiniano, Taddeo da Perugia, il quale era in rapporto epistolare con Marcantonio e sotto la sua protezione aveva visitato la provincia agostiniana di Spagna: «2 Marzo 1573. Ill.mo et Ecc.mo D. Marco Anto.o Columna scripsimus... nos iam Madritium incolumes advenisse, et gratias ei agimus...»³⁷. Nel settembre del 1576, a sedici anni, Ascanio lasciava Roma, già introdotto allo studio della filosofia; nell'aprile dello stesso anno infatti, forse a riprova dei risultati ottenuti negli studi filosofici, aveva recitato una dissertazione filosofica nel palazzo paterno³⁸. Verosimilmente l'insegnamento di Teofilo risaliva a non oltre il 1574, quando Ascanio quattordicenne, secondo la consuetudine, aveva potuto iniziare ad accostarsi alle discipline umanistiche e filosofiche. Teofilo, dunque, lasciava la lettura alla «Sapienza» per seguire il suo allievo quando questi era già pronto per accedere agli studi accademici. La breve permanenza di Teofilo in Spagna conferma che egli aveva già concluso il suo incarico di precettore, in quanto Ascanio venne subito avviato agli studi universitari. La nomina di Marcantonio Colonna a viceré di Sicilia, nel gennaio del 1577, sfocerà nella partenza per Palermo dove, con gli onori dovuti al titolo, Marcantonio fece il suo ingresso il 23 aprile del medesimo anno; al suo seguito troviamo Teofilo che lì morì, rimpianto da molti, nell'aprile dell'anno successivo³⁹. Ascanio si trattenne invece in Spagna, luogo favorevolissimo ai Colonna, fino al conseguimento del titolo di studio, la laurea in diritto civile e canonico conseguita presso lo Studio di Salamanca⁴⁰.

La ragione del viaggio in Spagna è forse per Teofilo da collegare anche alla possibilità che gli si offriva di poter visitare la culla dell'agostinismo più profondo, la patria di Teresa d'Avila e di Luis de

36. Cit. in V. Spampanato, *op. cit.*, p. 101.

37. Cit. in *Registri Fratrum Eremitarum S.ti Augustini Priore Gen. R.mo P. M. Tadeo Perusino*, Archivio Generale dell'Ordine (AGA), anno 1573, c. 36.

38. Sulla biografia di Ascanio Colonna si veda la voce di F. Petrucci in *DBI*, 27, 1982, pp. 275-78; purtroppo della *Dissertatio* segnalata dalla Petrucci non si è finora trovata traccia (nel ms. Vat. Lat. 2192, c. 29r-v indicato dalla studiosa, si trova tutt'altra cosa).

39. Cfr. V. Spampanato, *op. cit.*, I, p. 102.

40. Cfr. F. Petrucci, in *DBI*, cit., p. 275.

León che proprio nel 1576 compariva come pubblico lettore all'università di Salamanca; come pure la presenza di Teofilo a Palermo è da collegare al favore che il padre agostiniano godeva ormai personalmente presso Marcantonio, che, accingendosi ad una missione politica di grande importanza, manifestò probabilmente il desiderio di avere presso di sé un padre spirituale nonché un uomo di sicura dottrina quale dovette essere Teofilo. Morto questi, Marcantonio, riconfermando la sua devozione nei confronti dell'ordine, sembra abbia chiesto a Taddeo da Perugia che gli venisse inviato un altro padre agostiniano; infatti nei *Regesti* del novembre 1578 Taddeo annotava di aver inviato una lettera al Colonna, forse in risposta alla richiesta di quest'ultimo⁴¹.

Ma nello stesso mese di novembre Taddeo da Perugia dava esplicitamente conto «super negocio prioris vairani» ad un altro personaggio, cui è legato un importante frammento della biografia di Teofilo: il cardinale Antonio Carafa, dedicatario del *De gratia*, unica opera tra quelle attribuite da Davide Perini a Teofilo, la cui paternità può dirsi assolutamente certa⁴².

Il manoscritto del *De gratia* — unico esemplare conosciuto — è conservato nel Fondo Vaticano Latino della Biblioteca Apostolica Vaticana, che reca l'annotazione «originale» sul foglio di guardia e sul frontespizio. Il manoscritto, in parte lacero e consunto, proviene, forse non a caso, da un fondo dell'Archivio Segreto Vaticano, formato da un gruppo di testi di controversistica antieretica e controriformistica e di documenti inerenti processi religiosi⁴³.

41. *Registri*, cit., anno 1578, c. 37v.

42. Per gli antichi repertori bibliografici agostiniani in merito a Teofilo da Vairano si è rinviato a Spanpanato; si segnala qui il più recente: D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, III, Firenze 1929, p. 37, il quale attribuisce erroneamente a Teofilo, oltre al *De gratia*, di cui si dirà in seguito, anche due *Commentaria super libros praedicabilium*, conservati manoscritti nella Biblioteca Angelica, segnati 731 e 1291. Il ms. 731, in disaccordo con la descrizione che ne dà Narducci nel Catalogo dei manoscritti della biblioteca, è in realtà un testo di pietà religiosa popolare, scritto parte in latino, parte in volgare; il ms. 1291 è un vero e proprio centone di logica aristotelica che non offre alcuno spunto per l'individuazione di un possibile autore.

43. Il manoscritto del *De gratia* (il titolo dell'opera sul frontespizio è poco leggibile; esso figura nel Proemio ed è inoltre segnalato nell'Inventario Carusi: *De gratia Novi Testamenti, Opus in capita distributum*), mm. 266×205, cc. 272 — oggi Vat. Lat. 12056 —, proviene dal vecchio fondo Arm. X dell'Archivio Segreto Vaticano (Arm. X, 68), oggi riordinato in Miscellanea Armadi I-XV, consultabile attraverso i vecchi indici 218 e 210 e i nuovi indici 1029 I-II. Il frontespizio, così come i titoli dei singoli capitoli (tredici), riporta una versione ampliata e corrotta del nome di Teofilo: *Theophili Arretini a Variano, ex augustiana familia De Novi Testamenti gratia P. Pars. Ad Ill. D.*

Il *De gratia* sembra fermo ad una prima scrittura, o a una interrotta revisione di questa; poche parti in bella grafia contrastano con l'insieme, scritto con una grafia veloce e poco ordinata — lo stesso *Prohemium* presenta numerose cancellazioni e correzioni. Il *De gratia* non è testo semplice, meritevole se non di una trascrizione completa, almeno di un'approfondita lettura, non solo perché ripropone un tema, quello della grazia, cruciale nel dibattito tra protestanti e riformati da una parte e Chiesa cattolica, ma anche e soprattutto perché sulla grazia divina e la conseguente salvezza umana le tesi conciliari si erano espresse a sfavore delle tesi ormai 'pericolose' di sant'Agostino, ribadendo altresì l'autorità della *tradizione* ecclesiale di contro all'approccio diretto alle Sacre Scritture e alla recente ed umanistica esegesi neotestamentaria. Se Seripando, nella prima fase del Concilio di Trento (1544-1548) aveva potuto opporsi, non senza pericolo oltretutto senza risultati, alle risoluzioni in merito alla salvezza, dopo la seconda fase del concilio (1562-1563) e la pubblicazione della *Professio fidei tridentina* (1564), ogni possibile apertura nei confronti dell'agostinismo e maggiormente nei confronti dell'approccio filologico ai testi sacri, che non seguisse le risoluzioni conciliari, era ormai impensabile.

Redatto, almeno in parte, nell'estate del 1570, «in domo Iulii Vitelli», il *De gratia* viene dedicato ad Antonio Carafa⁴⁴, cardinale e membro della *Congregatio Interpretum Concilii Tridentini*. Eseguita e latinista, Carafa — che fu anche curatore e responsabile della riedizione della *Vulgata* — dovette sembrare a Teofilo il destinatario più adatto per il *De gratia*, non solo per i meriti culturali, ma anche in nome di una sicura familiarità che avrebbe garantito una lettura serena e non pregiudiziale del testo:

D. Ant. C. Dai *Regesti* dell'ordine però, così come dalle vecchie bibliografie agostiniane, non risulta alcun frate Teofilo Arretino da Variano, mentre attestata dalla tradizione e da più testimonianze coeve è la dizione Teofilo da Vairano. Il Perini, considerando valida l'informazione, scrive: «De Variano Fr. Theophilus, non de Vairano, ut habet Jos. Pamphilus, f. 131...» (*D. A. Perini, op. cit.*, III, p. 37).

44. Su Antonio Carafa si veda la voce redatta da M. G. Cruciani Troncarelli in *DBI*, 19 (1976), pp. 482-85. Il Carafa fu responsabile della riedizione della *Vulgata*, che progettata nel 1568, a causa della sua arditezza filologica e della soppressione di alcuni passi cari alla tradizione cattolica, venne osteggiata da papa Sisto V e vide la luce solo nel 1592, sotto il pontificato di Clemente VIII. La chiusa finale della dedica di Teofilo lascia supporre che presso il Carafa avesse interceduto, o che comunque tra i due si fosse posta come tratto d'unione l'amicizia di un terzo personaggio: «ab Antonio meo familiarissimo, filio maximi philosophi Simonis Portii, viri satis numquam laudati, qui te unice colit».

Tu autem Cardinalis optime Antoni Carraffa haec grato animo suscipe et qui verum a falso dignoscere vales, adde, minue, cassa. Nolo enim hunc meum iudicium intraponere, sed requiro tuum. In hoc enim multum tibi tribuo, quantum enim proficeris in sacris litteris, nemo est qui ignorat..., et ab Antonio meo familiarissimo filio maximi philosophi Simonis Portii viri satis numquam laudati qui te unice colit, prae ceteris fidelissime accepi...⁴⁵.

L'opera concepita originariamente in due parti, di cui il *De gratia* costituisce la 'prima pars', avrebbe avuto prosecuzione sotto forma di dialogo, come più volte Teofilo ricorda, con il *De praedestinatione*: «latius scripsi in dialogo de praedestinatione et reprobatione Dei»; «Tractatum incepti de gratia novi testamenti sectum in duas partes, quarum postrema continebit de operibus meritoriis hominum ad gratiam novi testamenti pertinentium duodecim quaestiones adversus nepharios haereticos. Prima vero et ipsa duodecim capita continet»⁴⁶. L'opera in realtà si presenta divisa in tredici capitoli dei quali si segnalano i titoli:

Theophili Arretini a Variano Augustiniani in librum de gratia Novi testamenti Prohemium incipit. Ad Dominum Divum Antonium Carafa [...] (cc. 2-3v).

Cap. 1: «Quaestio adversus sentientes homines et angelos non esse creatos in gratia gratum faciente» (c. 4 ss.).

Cap. 2: «Quaestio de transfusione peccati originalis formaliter in infantibus adversus Pelagium, Iulianum, Zwinglium, Martinum Bucerum, Calvinum, Erasmus... confecta ex dictis sacrae scripturae et ex sententiis sancti Augustini» (c. 13 ss.).

Cap. 3: «De operibus infidelium simpliciter damnabilibus, adversus Pelagium, Iulianum, Celestium, Henricum de Gandavo, Scoto, Gabriel Biel, Thoma Gaetano, Petro a Soto» (c. 30 ss.).

Cap. 4: «Disputatio de necessitate gratiae novi testamenti incipit adversus Pelagium, Iulianum [...]» (c. 65 ss.).

Cap. 5: «... Disputatio incipit de inherentia in nobis charitatis, adversus Lutherum ac Magistrum Sententiarum» (c. 114 ss.).

Cap. 6: «Disputatio... de indifferentia gratiae gratum facientis a charitate adversus s. Thomam, d. Egidium atque Thomam de Vio» (c. 129 ss.).

Cap. 7: «Disputatio de iis qui attinent ad gratiam novi testamenti... ad mentem sancti Augustini adversus pelagianos lutheranos, et contra nonnullos Catholicos arbitantes omnes homines Christianos pertinere» (c. 138 ss.).

Cap. 8: «Disputatio adversus manicheos negantes patres qui Christum

45. *De gratia, Proemium*, c. 3v. Tra parentesi quadre si segnalano gli *omissis* che indicano le parti corrotte o poco leggibili del testo. Si sono sciolte le abbreviazioni per una maggiore intelligenza del testo.

46. Ivi, c. 3r.

precesserunt non pertinere ad gratiam novi testamenti, ad mentem Augustini agitata» (c. 144 ss.).

Cap. 9: «... Disputatio adversus pelagianos quosdam modernos, arbitran-tes omnes homines Christianos pertinere ad gratiam novi testamenti et ad-versum Lutheranos...» (c. 167 ss.).

Cap. 10: «... Disputatio adversus Donatum... et ceteros donatistas, et lu-theranos asserentes Dei ecclesiam periisse, ac per eos retitutam, et non om-nes pertinere ad gratiam novi testamenti sed soli qui apud eos sunt» (c. 181 ss.).

Cap. 11: «... Disputatio de electorum Dei nova innocentia et munditia adversus Martinum Lutherum, Martinum Bucerum, Calvinum, Zuinglium atque Erasmum Rotherodamum» (c. 213 ss.).

Cap. 12: «... Disputatio adversus pelagianos de imperfecta electorum Dei iustitia» (c. 245 ss.).

Cap. 13: «... De immobili et aeterna dilectione Dei erga pertinentes ad ipsam gratiam novi testamenti et immobili odio erga reprobos. Ad Dei lau-dem» (263 ss.).

Dal *Prohemium*, purtroppo per buona parte illeggibile a causa del de-terioramento della carta, è già evidente il giudizio di Teofilo nei con-fronti dei teologi contemporanei. Dopo aver sperato inutilmente di poterli utilizzare come fonti, Teofilo si ricrede: «me mea fefellit opi-nio», descrivendo lo stato di infruttuosa polemica in cui essi versano:

Lites, querelas, controversias, dissensiones et opiniones: Itali philosophan-tium inter sese continuo proeliant, qui pariter adversus Arabes sapientes dimicant, Mauritani vero peripateticj, ad invicem dissident et graecos phis-icos expugnant, Graecorum denique nemo nemini colit: nullus nulli palma dat, nec quisque est qui se maledictis abstineat⁴⁷.

Proseguendo in un cammino di ricerca di fonti e di maestri, Teofilo si scontra con una «caterva turbaque sapientum», fatta di teologi scola-stici e maestri agostiniani di impostazione scolastica, e inoltre «pleri-que modernorum diversarum nationum qui adversus sectarios sacra-mentarios libros editerunt mihi obvia veniunt»⁴⁸. Il giudizio negativo implicito nella «caterva turbaque sapientum», in cui vediamo citati Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Gregorio da Rimini, Tommaso da Vio e altri, si motiva articolandosi in una netta presa di posizione: «sed quos et scholastici, et haeretici totaque ecclesia sequuntur»⁴⁹; Teofilo ritorna ai Vangeli: «Petij sacram scripturam», all'autorità dei

47. Ivi, c. 2r.

48. Ivi, c. 2v.

49. Ivi, c. 3r.

Padri della Chiesa, san Gerolamo e san Bernardo, ma «praesertim» a sant'Agostino, la cui autorità è indiscutibile, «ex cuius ore nullum verbum temere excidit»⁵⁰.

Proprio una delle discussioni nodali dell'opera, in merito alla grazia, chiarisce la posizione nei confronti della scolastica, le risoluzioni conciliari e gli stessi maestri agostiniani, che seguendo l'esempio di Egidio Romano furono in tutto e per tutto scolastici:

Diu patres laborarunt quos scholasticos appellant circa hanc quam proposuimus disputationem, etenim sanctus Thomas, Aegidius, et multi alij dixerunt, gratiam gratum facientem differre inter se, ne dum ratione, sed et re... Nobis autem visum est, aliquid de hoc scribere, pro ut ex sacris literis ex Augustini doctrina atque magni Dionisii Aeropagiti edocti sumus, ut veritas magis et magis elucescat, et debilitare intendimus eorum dicta⁵¹.

A sostegno della *disputatio* che Teofilo addurrà, convengono non solo la dottrina agostiniana, ma anche gli scritti dello pseudo-Dionigi, conferma esplicita di quanto forte potesse essere l'influenza neoplatonica sul pensiero di Teofilo; ma l'autorità principe rimane il testo delle Sacre Scritture e il mezzo per avvicinarsi a questo, la filologia, che si rivela prezioso strumento per la ricerca della verità; ricerca che costituisce il fine ultimo dell'opera, «Rogamus autem Deum, ut dirigat mentem meam ad veritatis notitiam»⁵².

Vos Thomisti negatis gratiam gratum facientem idem identificari cum charitate, et tamen non advertitis id quod nos latini latine dicimus gratia, graece dicitur charitas. Charis enim graece, latine gratia dicitur, hinc graece Acharis, latine sine gratia. Nos ... translationem latinam ex graeco sequentes, ac ethimologiam, non differre gratiam et charitatem dicimus⁵³.

Seguendo la struttura tradizionale della controversistica religiosa Teofilo introduce, con una *responsio*, l'opinione di un avversario, in questo caso il maestro agostiniano Tommaso di Strasburgo, teologo di orientamento scolastico, meglio conosciuto come Thomas de Argentina. La disparità di metodo è subito evidente; da un lato Teofilo cerca le prove nei testi, analizza i singoli termini rifacendosi agli etimi; dall'altro Tommaso risponde con le argomentazioni tipiche della scolastica, mutuandole dalla fisica aristotelica: «Sicut odor est fuma-

50. *Ibid.*

51. Ivi, c. 130r.

52. Ivi, c. 114r.

53. Ivi, c. 130r.

lis evaporatio, quia vidilicet causatur odor ex fumali evaporatione, sic gratia dicitur charitas, quia non ex nostro merito, sed Dei gratia favore nobis infunditur, non autem charitas gratia dicitur idemptice, quare nihil quidam absurdi dicimus»⁵⁴. Alla *responsio* attribuita a Tommaso da Strasburgo, Teofilo fa seguire una *oppugnatio*, nella quale facendo notare l'inconsistenza della posizione tomista — «sed haec responsio parum aut nihil solvit» — replica, dopo aver ribadito l'identità di significato tra 'gratia' e 'charitas': «Amplius probo, charitatem idemptificari cum gratia, nam quos effectus parit charitas, eosdem et gratia et vice eversa. Nam communis sententia est, gratiam reddere bonum opus nostrum, sine qua nullum bonum opus, hoc etiam facit charitas, textatur Apostolus, in p.^a ad Cor., cap. 13»⁵⁵. Segue il celebre passo della lettera ai Corinzi, dove san Paolo affronta il tema della carità, senza la quale le buone opere a nulla valgono. Con il richiamo all'*Epistola ai Corinzi* — san Paolo è anch'egli un riferimento costante per Teofilo — in qualche modo il cerchio si chiude. Nel solo spazio di una pagina, l'orientamento filosofico, le fonti religiose ed evangeliche ma soprattutto la concezione della grazia — coincidente con la carità — bastano a svelare la posizione di Teofilo, volta a negare la possibilità della salvezza solo attraverso le buone opere, in quanto la carità non è effetto della grazia ma la grazia stessa. L'intera opera è improntata all'agostinismo più severo: il tema dell'umanità come *massa damnationis* è correlato a quello della grazia, che non riguarda tutti gli uomini ma solo gli eletti da Dio. Nell'ultimo capitolo, il «de immobili et eterna gratia Dei», Teofilo precisa che la dilezione divina nei Vangeli non viene mai posta in una prospettiva di scelta umana — «non si nos dilexerimus Deum» — ma divina: «ipse prior dilexit nos»; una scelta operata «ab aeterno» e non sulla scorta delle azioni umane⁵⁶. Con questo Teofilo non nega l'importanza delle azioni umane e del bene, anzi ribadisce il valore profondo della gratuità del bene, affrancandolo da ogni preoccupazione di salvezza:

At bonum hominis duplex est, aut mere naturale aut morale. Naturale quidem quod a naturalibus oritur principiis, ut sunt operationes potentie nutritive, argumentative, et generative... At bonum morale est quod a voluntate fit, vel ut aiunt, elicitive, vel etiam quod a voluntate est imperative, ut sunt

54. Ivi, c. 130v.

55. *Ibid.*

56. Ivi, c. 264r.

operationes potentialium sensitivarum. Morale vero bonum quoddam non proveniens a voluntate deliberata, sed ex imaginatione ut cum quis alias intentus barbam fricat, vel etiam unguis dentibus corrodit, aliud autem proveniens a voluntate deliberata quae deliberata voluntas rationem sequitur et tale est propter finem intentum, et debitum, quod fit quando oportet, ubi oportet et quomodo oportet et propter quod oportet, et tale bonum dicitur bonum ex officio et ex fine ab Augustino... hoc autem opus dicitur virtuosum, quod oritur a virtute. Tale bonum iubet Deus, tale bonum ei placet. Ad tale bonum sancti nos excitant...⁵⁷.

Sul tema della grazia e delle buone opere vengono parimenti confutati protestanti e scolastici, laddove i protestanti evincono dalle 'buone opere' la prova della dilezione divina e laddove i cattolici affermano che le buone opere sono un mezzo per raggiungere la salvezza, la verità sta nell'imperscrutabilità e nell'eternità del giudizio e della dilezione di Dio, che non possono essere conosciuti né investigati dall'uomo.

Quel poco che si è detto dell'opera di Teofilo – su cui si ritornerà in seguito per maggiori ragguagli –, rende questo personaggio di notevole spessore, gettando retrospettivamente luce sul suo insegnamento, pubblico e privato, e sulla sua chiara matrice filosofica e teologica.

57. Ivi, c. 30r-v.

NOTE CAMPANELLIANE

SUMMARY

In the first note the text of an unpublished – and previously unknown – pamphlet by Campanella is presented: the text is accompanied by a brief commentary. The pamphlet, entitled *Chiroscopia*, was written in Paris between 1636 and 1638 and is addressed to Cardinal Richelieu, who commissioned the work. The second note aims to shed light on a pamphlet by Campanella which is no longer extant. It is a *Disputatio* against a young man who had written on *graphomantia*, the art of making predictions by means of the analysis of handwriting. It was Campanella's intention both to make a claim for his own priority in the invention of this science and to establish the natural limits to which any divinatory art was subject.



I. L'INEDITA *CHIROSCOPIA* A RICHELIEU

1. Viene qui presentato un breve testo di Campanella, inedito e sconosciuto¹. Esso risale all'ultimo periodo parigino, e il suo dato forse più rilevante è l'eccezionalità del destinatario, il cardinale di Richelieu.

Fin dai tempi del soggiorno a Roma, negli anni '30, dopo la liberazione dalle prigioni napoletane, Campanella, grazie ai rapporti che intrattiene con uomini di cultura francesi, da Gaffarel a Naudé, e

1. Il ms. è segnalato da P.O. Kristeller, *Iter Italicum. Accedunt alia itinera*, III, Brill, Leiden-London 1983, p. 147b, come facente parte della collezione privata dell'insigne studioso galileiano Stillman Drake. La signora Florence Drake, alla quale mi sono rivolta, mi ha informata, con squisita gentilezza, che la raccolta dei mss. appartenuti al marito si trova attualmente nella Biblioteca Universitaria di Toronto, invitandomi a rivolgermi al bibliotecario, Richard Landon, il quale mi ha inviato gentilmente una fotocopia dell'opuscolo: ringrazio qui sentitamente entrambi. Il ms., un apografo del sec. XVII, piuttosto chiaro e corretto, comprende otto pagine numerate in alto, le dispari a destra, le pari a sinistra; all'inizio manca la figura promessa nel testo e al suo posto è lasciato uno spazio bianco. Dico non solo inedita, ma sconosciuta l'operetta, in quanto non è citata esplicitamente dall'autore e non è registrata in modo specifico nell'ultimo Indice, in calce alla *Philosophia rationalis* stampata nel 1638 (ma la dedica ai fratelli De Noailles è datata 15 marzo 1636). Si può pensare o che essa rientri tra gli opuscoli indicati genericamente, o che (e questa mi sembra l'ipotesi più probabile) non fosse stata ancora composta nei primi mesi del 1636 e risalga quindi a un'epoca posteriore.

ambienti gravitanti attorno all'ambasciata di quella nazione, ha modo di conoscere la personalità e le iniziative del cardinale e di stabilire dei contatti con la corte di Francia. Già alla fine del 1628 egli non esita a manifestare il proprio apprezzamento per la politica francese celebrando con un discorso, recitato pubblicamente da altri nella chiesa di S. Luigi dei Francesi e andato purtroppo perduto, l'espugnazione della fortezza ugonotta della Rochelle².

Ma il frutto più cospicuo e più esplicito delle simpatie verso la Francia è il vivace *Dialogo* a tre voci tra uno spagnolo, un francese e un veneziano, scritto al cadere del 1632 e tutto volto a una ferma difesa dell'operato di Richelieu, contro le accuse di quanti (capeggiati dalla regina madre e da Gaston d'Orléans, fratello del re) lo tacciavano di ambizioni personali e di volersi impadronire del potere³. Nella primavera successiva, Campanella avrà modo di ribadire la sua amicizia per la Francia esaltando in due versi latini la magnanimità del sovrano francese e rintuzzare in tal modo un distico ingiurioso che paragonava Luigi XIII a Nerone e al Turco, a causa delle discordie con la madre e il fratello⁴. Il *Dialogo* e il distico saranno inviati a corte, contribuendo senza dubbio a creare quell'atteggiamento di benevolenza nei confronti del domenicano che avrà modo di manifestarsi quando questi giungerà Parigi al cadere del 1634.

Fin dalla prima lettera scritta a Peiresc dalla capitale, dopo avergli riferito le festose accoglienze ricevute («ho continue carezze, benefici, uffici amorevoli e visite di gran signori e letterati») ⁵, gli annuncia un incontro per il giorno dopo con il Cardinale e nel corso degli anni successivi (e in particolare del biennio 1635-36) numerosi sono gli indizi che testimoniano la cordialità e la continuità dei rapporti fra

2. L'*Oratio pro Rupella recepta* non ci è pervenuta: per la sua datazione, cfr. R. De Mattei, *Note sul pensiero politico di T.C. (con tre lettere inedite)* in *Campanella e Vico*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 100-101. Per i rapporti di C. con gli ambienti francesi a Roma, cfr. L. Amabile, *Fra T.C. ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*, Napoli 1887, 2 voll., I, pp. 422 ss., e ora M.-P. Lerner, *T. C. en France au XVIIe siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995, cap. I.

3. Il *Dialogo* in Amabile, *Castelli*, II, doc. 244, pp. 185-214. Dopo questa edizione, sono stati rinvenuti numerosi altri codici del testo, la cui datazione e attribuzione a C. (ma a mio parere non vi sono fondate ragioni per dubitare della paternità campanelliana dello scritto) sono discussi da R. De Mattei, *Intorno al «Discorso» (o «Dialogo») sui «Rumori di Francia» attribuito a T. C.*, «Rend. Accad. Naz. dei Lincei», cl. di sc. mor., stor. e filol., s. VIII, vol. XXVI (1972), pp. 583-88.

4. Cfr. L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 237-39.

5. Lettera dell' 11 dicembre '34 in T. C., *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Laterza, Bari 1927, p. 261.

l'esule domenicano e il potente ministro. Campanella non solo frequenta la biblioteca di Richelieu e ambienti da lui protetti, come l'Accademia contro gli eretici fondata dal padre cappuccino Giacinto e il circolo di Théophraste Renaudot, ma ne diventa uno dei consiglieri politici, soprattutto per quanto riguarda la situazione italiana⁶. Quando, nella primavera del 1635, invia al papa gli *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia*, lo avverte di averli «dati in secreto al cardinale»⁷: il quale, da parte sua, lo doveva stimare, se l'anno seguente gli commissionerà un discorso *De auctoritate Pontificis supra imperio instituendo et mutando* che Campanella avrà l'onore di pronunciare di persona, l'otto giugno del 1636, a Conflans, alla presenza di alti dignitari del regno e dello stesso cardinale duca⁸. In quell'occasione l'autore offre solennemente a Richelieu la riedizione parigina del proprio *De sensu rerum et magia* a lui dedicata: paragonato all'angelica farfalla di cui parla Dante e all'animale sacro tutto occhi e tutto orecchie del profeta Ezechiele, il ministro viene caldamente elogiato per avere fatto, grazie alla propria mirabile prudenza e alla virtù del sovrano, «di un regno diviso, smembrato, pieno di nidi di empi e di ribelli... un regno unito, domicilio dei buoni, terrore dei malvagi, sicuro baluardo della chiesa cristiana, rifugio delle Muse»⁹.

2. Ma oltre che come consigliere politico, Campanella era apprezzato dagli ambienti di corte per le sue conoscenze astrologiche e occulte. Come è noto, alla sospiratissima nascita del Delfino, il futuro Luigi XIV, avvenuta, dopo lunghi anni di vana attesa, domenica, cinque settembre 1638 – e Campanella non mancherà di sottolineare con compiacimento come anch'egli fosse nato esattamente lo stesso giorno di 70 anni prima –, egli verrà convocato a palazzo da Richelieu, per assecondare la regina, che desiderava l'oroscopo del neonato. Dopo avere osservato con attenzione il bambino nudo e avere meditato per qualche giorno, il frate pronunciò un sintetico e non adulatorio pronostico, in cui sottolineava l'inclinazione alla lussuria e alla super-

6. Cfr. M.-P. Lerner, *op. cit.*, pp. 56-7, nota 11 pp. 51-2.

7. *Lettere*, p. 297.

8. Ivi, p. 349; sul perduto discorso, cfr. J. M. Headley, *T. C.'s Military Sermon before Richelieu at Conflans – 8 June 1636*, «Archiv für Reformationgeschichte», Sonderband: *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, LXXXIV (1993), pp. 553-74.

9. Il *De sensu*, dopo l'edizione di Francoforte del 1620, vide la luce a Parigi nel 1636 e 1637. La dedica a Richelieu anche in *Lettere*, pp. 372-74: 373.

bia del futuro sovrano, il suo lungo regno, l'infelicità e la confusione degli ultimi anni¹⁰.

A quanto l'autore ci comunica nelle poche righe di dedica di questo trattatello chiroscopico, fu lo stesso Richelieu a richiederglielo con ardore – «ardenter expostulavisti». La richiesta non stupisce, perché è fuori di dubbio che il cardinale nutrì interesse e curiosità per le dottrine occulte. Negli anni '30, ad esempio, non era rimasto estraneo all'*affaire* astrologico-politico sull'oroscopo del papa, quando le diffuse aspettative della morte imminente di Urbano VIII a causa di nefasti transiti astrali erano sfociate in precoci preparativi e accordi per l'elezione di un nuovo pontefice – con la conseguenza che Urbano, comprensibilmente esasperato, decise di ordinare il processo contro gli astrologi gravitanti attorno all'abate di S. Prassede, don Orazio Morandi, che morirà di lì a qualche mese in carcere, e di fulminare contro gli astrologi, nella primavera del 1631, la severissima bolla *Inscrutabilis*, in cui, sottolineando la pericolosità politica delle predizioni, si proibiva, comminando pene severissime ai trasgressori, di fare oroscopi del papa e dei suoi parenti fino al terzo grado¹¹.

L'interesse di Richelieu per le dottrine occulte è confermato dai numerosi scritti di queste materie che gli vengono dedicati. Il dotto orientalista Jacques Gaffarel, suo cappellano, che, inviato in Italia per rintracciare i più rari manoscritti ebraici, siriaci e caldaici, avrà modo di conoscere di persona Campanella a Roma, divenendone un sincero estimatore (grazie a lui vedranno la luce l'*Indice* delle opere, Venezia 1632, e la *Medicina*, Lione 1635), già nel 1625 dedica gli *Abdita divinae cabalae mysteria* al suo protettore, elogiato come un magnifico palazzo della Chiesa di Cristo, alle cui pareti egli si permette di appendere l'antico quadro della cabala, i cui colori, offuscati nel tempo, egli ha cercato di riportare all'antico splendore. Il medico lionese Lazare Meyssonier, traduttore di Della Porta e autore di testi intrisi di misticismo e di magia naturale, gli dedica la sua *Nova et arcana*

10. Cfr. M.-P. Lerner, *op. cit.*, pp. 83-4 e doc. n. 9. All'evento della nascita del Delfino sarà poi dedicata l'*Ecloga in principis Galliarum Delphini nativitatem*.

11. Cfr. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, VII, New York 1958, pp. 99-100. Sul Morandi, cfr. G. Ernst, *Scienza, astrologia e politica nella Roma barocca. La biblioteca di don Orazio Morandi*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze 1993, pp. 217-52. A quanto riferisce lo storico Teodoro Ameyden, molto vicino al papa e alla curia, Urbano VIII avrebbe deciso il processo contro gli astrologi, dopo che Richelieu si era premurato di informarlo che una copia del pronostico infausto era stata fatta pervenire alla corte di Madrid (cfr. Ernst, *art. cit.*, p. 232).

doctrina febrium (Lione 1641) e un altro medico, Henry de Rochas, gli dedica, con i consueti elogi, la prima parte della sua *Physique démonstrative* (Parigi 1644) nell'intento di giovare alla salute di colui che si espone a mille pericoli per il bene comune, sottolineando le virtù straordinarie delle acque minerali, che contengono «par une éminence sur-naturelle l'encyclopédie de tous les autres médicaments». Da parte sua, il veneziano Domenico De Rubeis invia al nuovo Atlante, che regge sulle spalle il cielo gallico, le proprie *Tabulae physiognomicae* (Venezia 1639), con la certezza che le accoglierà con volto lieto e sereno, in considerazione della grande utilità della scienza fisiognomica, che può aiutare a conoscere i costumi degli uomini, le loro inclinazioni e i loro affetti – e già nel 1635 un bambino di 12 anni aveva posto sotto la protezione del cardinale la propria traduzione dal greco del trattato fisiognomico di Adamanzio, spiegando che le massime dell'opera erano del tutto simili «à celles que vous avés heuresement pratiquées pour descouvrir le fort et le foible des ennemis de cette couronne»¹².

Naturalmente per Campanella non è possibile sottrarsi all'impegnoso desiderio di tanto personaggio. Compone così questo esile trattato, piuttosto convenzionale, ma non volgare, invocando la protezione dell'insigne dedicatario. Se già nell'epistola proemiale al *De sensu* ricordava come un solo sguardo del potente ministro avrebbe potuto dissolvere le nuvole malevole delle calunnie e persecuzioni che lo affliggevano («unico intuitu, si volueris, nubila mea serenabis»)¹³, nelle brevi parole di dedica dell'operetta che tratta delle linee della mano gli ricorda, con gioco di parole, che il proprio destino è nelle sue mani – per poi sottolineare che ogni cosa è nelle mani di Dio.

Dopo l'*Inscrutabilis*, che aveva ribadito e reso più severa la condanna delle dottrine divinatorie già pronunciata da Sisto V con la Bolla *Coeli et terrae* del 1586, giungendo a colpire e a far sospendere anche un'opera come l'*Atheismus triumphatus*, a causa di poche righe in cui si diceva che la riforma della chiesa era confermata anche dagli aspetti

12. Henry de Boyvin du Vaurouy, *La physionomie ou les indices que la nature a mis au corps humain par ou l'on peut descouvrir les moeurs et les inclinations*, Paris, chez Toussaint Du Bray, 1635. A quanto ci informa il medico Guy Patin (l'episodio è ricordato da Thorndike, *A History*, VII, p. 533), nei giorni precedenti la morte del cardinale, dopo aver tentato vari rimedi, si fece anche ricorso alla medicina non ufficiale: il quarto giorno di malattia, «on luy amena une femme, qui luy fit avaler de la fiente de cheval dans du vin blan, et trois heures apres un charlatan, qui lui donna une pilule de laudan», ma tutto risultò vano (*Lettres de G. P. 1630-1672*, Paris 1907, I, p. 255).

13. *Lettere*, p. 374.

astrali, Campanella adotta, nei confronti della divinazione naturale, un atteggiamento di grande cautela, attento alle opportune distinzioni e precisazioni: ma non per questo rinuncia a lottare per preservare un margine, seppure esiguo, per le dottrine predittive. Scrive infatti una *Defensio*, che sotto il pretesto di difendere l'operato del papa contro chi andava dicendo che egli si mostrava più severo contro gli astrologi che contro gli eretici (e tutto questo per difendere i propri interessi e quelli dei propri familiari), si propone in verità di precisare i limiti dell'astrologia, nel tentativo di salvarne almeno l'aspetto 'naturale' e quindi un margine di liceità¹⁴. Distinguendo poi le dottrine che derivano da un'autentica *studiositas* da quelle che fanno appello soltanto a una vana *curiositas*, e le scienze che procedono da segni posti dalla natura o da Dio da quelle che si basano su segni artificiali e arbitrari, condanna come vane e infondate la geomanzia e altre pratiche quali l'aeromanzia, l'idromanzia, la piromanzia: viene invece salvata la chiromanzia, purché si limiti ad osservare segni fisici e a esprimere opinioni su tendenze e aspetti del carattere, senza presumere di pronunciare alcunché sugli eventi futuri.

Già nella *Dialectica*, nel capitolo *De signis*, dopo aver distinto i vari generi di segni e il loro diverso grado di certezza, aveva fatto cenno all'indubbio significato delle linee sulle mani, sui piedi e sulla fronte, sottolineando al tempo stesso la difficoltà, e in qualche caso la pericolosità, di leggere in modo corretto il libro della natura:

Quanto alle linee che si vedono nelle mani, nella fronte e nei piedi, gli uomini traggono molte indicazioni. Anch'io ritengo che non siano vane, visto che ciò non conviene in nessun modo né a Dio né alla natura. Ma poiché non sono cause né sono in vista di qualche operazione specifica, saranno allora per il loro significato. Se infatti nella scrittura non c'è neppure una virgola che non sia dotata di significato, quanto più nella natura? Ma ritengo che pochi siano in grado di leggere il libro della natura, e non sempre senza pericolo: pertanto è meglio tacere¹⁵.

Il trattatello campanelliano non sembra particolarmente originale, e

14. La *Disputatio contra murmurantes in bullas SS. Pontificum adversus iudiciarios* vide la luce, con altre opere, nel volume che comprendeva l'*Atheismus triumphatus*, Parisiis, ap. T. Dubray, 1636, pp. 253-73.

15. *Dialectica in Philosophia rationalis*, Parisiis, ap. T. Dubray, 1638, p. 489: «De lineis quae in manu apparent et in fronte et pede, multa philosophantur homines: nos quoque putamus frustra non esse: cum Deo et naturae id nunquam conveniat. Cumque non sint causae neque ob usum aliquem operationis. Ergo propter significationem. Si enim in scriptura neque apex sine usu, quanto magis in natura? Arbitror tamen a paucis librum naturae legi posse, et periculose quosdam: ideo tacendum».

si limita a riportare alcune considerazioni generali sulle tre linee principali della mano, rifacendosi a una fortunata e consolidata tradizione, che aveva preso l'avvio da quell'*Anastasis chiromantica* nella quale, all'inizio del secolo, Bartolomeo Cocles si vantava, secondo un tipico topos rinascimentale, di riportare alla luce e di restituire a dignità di scienza una dottrina che giaceva sepolta e negletta. L'arte aveva goduto di una notevole fortuna nella prima metà del '500, grazie a testi come quelli di Patrizio Tricasso da Cerasari e Giovanni da Indagine. Ne avevano poi trattato autori che Campanella conosceva bene e che ha senza dubbio presenti, come Cardano, che dedica all'argomento un capitolo del *De varietate*¹⁶, e Giambattista Della Porta, che aveva scritto uno specifico trattato latino, che restò inedito, con ogni probabilità per ragioni censorie, e che fu pubblicato in una bella traduzione italiana da Pompeo Sarnelli nel 1677. Di questa *Chirofisonomia* (per la quale rinvio allo specifico articolo di Oreste Trabucco), è noto soprattutto quello splendido passo autobiografico, che il Gabrieli definiva a ragione 'leonardesco', nel quale l'autore ricorda il proprio sodalizio con il boia napoletano, tale Antonello Cocozza, per avere la possibilità di analizzare con ogni agio mani e piedi degli impiccati, nella convinzione che la dottrina potesse essere perfezionata dall'osservazione dei segni e delle linee di persone in cui avevano prevalso i moti passionali e più fragili si era rivelato il controllo razionale: Della Porta aveva pregato il boia che

quando egli deponeva dalle forche gli appiccati e gli portava al Ponte Ricciardo (questo è un luogo mille passi dalla città di Napoli distante, dove i meschini stanno pendenti, per terrore de scelerati, che forse di là passano, fin tanto che si marciscono, e dalle piogge e da venti son consumati) mi avvisasse l'ora di quella trasportazione, ed io andando a quel luogo osservava le disposizioni delle mani e de piedi, e quelle disegnava con uno stilo nelle carte a ciò destinate, o pure con il gesso ne formava i lor cavi, accioché buttandovi dopo la cera ne avessi in casa i lineamenti, e da ciò avessi campo di studiarvi la notte in casa e di conferirli con gli altri, e conferiti insieme i segni ne cavassi la verità, facendo sempre l'istesso, fin a tanto che trovassi tutti i segni che dinotano tal'uno dover essere sospeso, e così sodisfacessi a me stesso¹⁷.

16. In: Cardani *Opera omnia*, Lugduni 1663, III, pp. 285-86.

17. *Della Chirofisonomia*, A. Bulifon, Napoli 1677, p. 23. Il passo sul boia, con il giudizio citato, è riportato ampiamente in G. Gabrieli, *Bibliographia lincea. I. Giambattista Della Porta. Notizia biobibliografica dei suoi mss. e libri, edizioni, ecc., con documenti inediti*, «Rend. della R. Acc. Naz. dei Lincei», cl. di sc. mor., stor. e filol., s. VI, vol. VIII (1932), pp. 253-54.

Nel presentare questo suo «compendiosum libellum», Campanella è attento a non compromettersi con la divinazione (e per questo preferisce parlare di «chiroscopia» e non di «chiromanzia»), ma non abbandona la convinzione che i segni naturali non sono privi di significato e che la loro osservazione ci aiuta a decifrare l'inesauribile libro della natura.

CHIROSCOPIA

fratris Thomae Campanellae ordinis Praedicatorum ad Eminentissimum Principem Cardinalem Richelium.

Eminentissime Princeps,
compendiosum meum *De Chiroscopia*, quem ardentem a me expostulasti, tibi sacro libellum. Faxit generositas tua ut, dum lineatae manus documenta inscribo, in manibus tuis sint sortes meae. Vale.

Tractatus

Inter divinationum phisicarum genera non postremum locum obtinet chiroscopia, idest internae manus caracteribus lineisque distinctae consideratio, ex quibus si divinamus chiromantia dicitur, idest divinatio ex lineis manus.

Huius scientiae subiectum est cavae manus regio vario linearum contextu figurata; magnum haec ars consensum habet cum astrologia propter connectionem atque cognationem superiorum corporum cum inferioribus, macrocosmi scilicet cum microcosmo.

Patronos habet Galenum, lib. I *De complexione*; Avicennam, *De epate*; Aristotelem, lib. 2 *De anima* et lib. I *De historia animalium*, cap. 15¹.

Denique ipsam experientiam ex sacris literis, Iob cap. 37, ubi habetur «Qui signat in manu omnium hominum, ut singuli noverint opera sua», etiam si hoc ab antiquis et recentioribus theologis varie explicetur, praesertim a contemptoribus chiromantiae, tamen si ad linguae sanctae originem inspiciamus, quemadmodum hac de re doctissimos Hebraeos consului, aliter non quam de chiromantiae artis usu intelligi potest².

1. Galeno, *De usu partium*, l. I; Avicenna, *Canon*, I, I, V, 8, 21-22; Aristotele, *De anima*, III, 8; *De hist. animal.* I, 15 (il solo passo davvero pertinente, in quanto allude alle linee che segnano il palmo e al loro significato rispetto alla durata della vita).

2. Il passo di Iob 37, 7 metteva in difficoltà gli avversari dell'arte, costringendo il gesuita Martin Del Rio, *Disputationes magicae*, l. IV, cap. III, qu. V (Venezia 1606, pp. 185 ss.) a una spiegazione alquanto complicata. Prima di lui Francisco Vallés, nella sua *Philosophia sacra* (Lugduni 1595, pp. 291 ss.) aveva proposto una soluzione più semplice ed elegante, ma non per questo del tutto persuasiva, insistendo sul ruolo della mano come organo specifico dell'uomo. Ma l'informazione più interessante di questo passo ci viene dall'apprendere che C. aveva consultato sulla questione «doctissimos Hebraeos».

Unum accurate est adnotandum, quod nocte natis sinistra magis favet, die vero et in aurora natis magis dextera, quamvis utraque manus inspicienda est.

Denique est credendum firmiter quod praecepta quae hic traduntur non sunt certa, sed fallibilia, et cuncta sunt subiicienda divinae voluntati, cum omnia in Dei manibus sint posita et ab eius imperio imperscrutabili universa dependeant.

Sed ut per nota procedamus, operae praetium est, antequam aphorisma querantur, ut distinctam cognitionem linearum in manu hic tradam. Unde ad hunc finem lineatam manum cum sui declaratione figurae antepono:

A vitalis B soror vitalis seu linea Martis

C rascetta restricta carpus D naturalis

E epatica

F saturnia G mensalis H mensa manus I soror epaticae et via lactea K mons

Iovis L Saturni M Solis N Mercurii O Lunae P Veneris Q Martis R solaris S cingulum Veneris

T stethos V themon X hypotemon seu feriens manus Y Acini digitorum

De linea vitali

Linea vitalis vitae brevis vel longae est inditium. Oritur sive imprimitur a conditore in omnium animalium generatione primo in quanto omnis vitae nostrae vis activa consistit, unde prae omnibus longior extensiorque videtur ob virtutem activam et formativam corporis nostri, scilicet caliditatem cum humiditate temperatam, quae materiam protendit.

1. Longa, continua, profunda et perlucida aequalitatem et temperantiam caloris naturalis, vitam longam, infirmitates paucas decernit.

2. Discontinua et in una parte latior quam altera significat iracundiam circa id tempus, aut aliam quandam passionem; brevis vero breviter significat.

3. Lineae venientes a monte Saturni vitalem incidentes offensionem capitis et ab extrinseco provenientia vulnera augurant.

4. Vitalis fracta et discontinua accidentia seu morbos ab intrinseco causatos significat.

5. Linea recta a vitali per mensalem et naturalem usque ad medium tendens decollationem vel suspensum minatur ob patrata vitia.

6. Vitalis brevis et lineolis intercisa breviter vitae et adversas protendit valetudines.

7. Valde grossa et rubicunda salacem et inconstantem notat.

8. Bifurcata in angulo supremo vagabundum et fatuum.

9. Crux in angulo supremo cum lineolis salacem, pudoris prodigum et extreme improbum, praesertim in muliere, et crux in fine mulierem nefariam, scelestam et extremo supplicio puniendam indicat.

10. Rami versus naturalem ascendentes divitias, honores et profectionem, versus restrictam paupertatem et a domesticis servis deceptionem indicant.

11. Circuli in linea vitae amissionem et malorum passiones notant.

12. Vitalis a naturali notabili spatio disiuncta multis interpositis lineis crudelem, avarum et mala morte moriturum indicat.
13. Vitalis grossa bellicosum et sanguinis effusorem demonstrat.
14. Circulus in fine vitalis, in quavis parte sit, bonum vitae finem et statum competentem, in principio dignitatis honorumque perditionem notat.
15. Vitalis versus naturalem bifurcata fidelem, amabilem, operantem et morigeratum significat, et vulnus a longinquo loco infligendum.
16. Linea grossa unita cum vitali et cum naturali circa angulum supremum veneficatum, intoxicatum, tum incantatum vere, aut ab animali venenoso morderi significat et linea a vitali descendens ad pollicis montem vulnus lethale minatur.
17. Stellulae in principio vitalis versus pollicem hominem gloriosum et fortunatum pro suo statu et conditione notant.
18. Circulus in principio vitalis periculum mortis veneno aut suffocatione protendit.
19. Linea parva et tortuosa in fine vitalis circa rascettam magnam minatur infirmitatem; pro principio vero vitalis versus radicem pollicis lineae intersectae casum et precipitium et a quadrupede damnum minantur.
20. Bifurcata et scindens vitalem infortunium capitis et vulnus lethale significat. Vitalis vero versus rascettam sic conspecta miseriam et paupertatem in senectute portendit.
21. Crux super vitalem et angulum supremum dignitatem utilem et honores annunciat.
22. Crux in medio vitalis versus concavum perditionem divitiarum, dignitatum, officii et exilium minatur.
23. Linea a vitali ascendens per naturalem et mensalem usque ad medium tendens carceres et mortis periculum, duae vero in fine vitalis ascendentes bonam famam, probum et religiosum.
24. Vitalis habens ramos extensos sursum versus naturalem divitias cum honorificis profectionibus significat.
25. Lineae a vitali circa angulum dextrum ad radicem medii per naturalem exeuntes infirmitatem incurabilem notant.
26. Vitalis ramos extendens versus rascettam paupertatem et damnum a servis.
27. Bifurcata in principio bonum, iustum et fidelem; callidum et secretum e contra in fine.

De naturali

Sicut a corde vitales spiritus, sic a cerebro spiritus animales per totum corpus diffunduntur, et sicut in embrione cor est primo, secundo cerebrum, quod etiam ab ipso corde proprincipium habet, sic etiam eo loco in quo vitalis oritur et linea naturalis seu cerebro constituitur. Dicitur naturalis quanto propter hanc natura cuiusque percipitur.

1. Requiritur in hac linea coniunctio cum vitali sub medio montis indicis et anguli supremi ibidem terminatio et significat largitorem fidelem, ingeniosum et bona operantem.

2. A vitali vero in angulo supremo seiuncta iracundum, infidelem, divitias, honores et presentes vilipendentes.
3. Naturalis recta et integra, continua et bene apparens, bonitatem cerebri, bonae naturae complexionem, ingeniique nobilem excellentiam, veridicum et fidelem.
4. Tumida, profunda et concavum non exiens phantasticum, malevolum et brevis vitae hominem augurat.
5. Longa multum et lata furiosum, bestialem et pessimae collerae.
6. Subtilis, longa et male apparens, infidelem, proditorem et cerebri volubilitatem.
7. Coniuncta cum mensali circa finem in iuventute mortem signat, idem brevis ex concavo finiens, sed in utraque manu conspecta sit.
8. Naturalis ad digitos rursus extensa imprudentem molitionem et stultum.
9. Ad montem lunae usque extensa et recurvata vitam longam, sed senium laboriosum.
10. Crux e regione medii intra annum moriturum, vel brevi indicat, vel vulnus lethale.
11. Mensalem tangens damnum et adversam fortunam.
12. Tortuosa vel circularis ad mensalem tendens sanguinis effusionem, bestialem, insanum et de vita saepe periclitaturum.
13. Crux in principio circa angulum supremum ingeniosum, sed bonorum perditionem: in fine naturalis a quovis latere, bonum circa finem et statum competentem; in medio contentiosum, litigiosum eoque magis quanto plus rubet.
14. Lineae breves a naturali versus mensalem tendentes circa angulum supremum morigeratum, fidelem, liberalem.
15. Duae lineae a naturali descendentes et coniunctae versus mensalem bona ecclesiastica et fortunas inopinatas.
16. Male formata et pluribus lineis intersecta dolores in omni temporis mutatione portendit, praesertim in autumno.
17. Linea intersecta super naturalem non servare uxori fidem, sed in fine in muliere ramuscolosa vitiosam, luxuriosam et secreta mala agentem.
18. Lineae semicirculares iunctae cum naturali in quadrangulo oculorum periculum grave minantur.
19. Interrupta a principio offensionem tibiarum, casus ab alto minatur et capitis vulnera, pluribus vere lineis intercisa brevitatis vitae et morborum indicium est.
20. Lineae infra naturalem sese intersecantes homicidium et inimicitiam mortalem.
21. Inter anularem et medium recurva apoplexiam subitam et vitam brevem.
22. Iuxta hypothermali bifurcata vitae discrimen et inflixo vulnere minatur, at ubi furcarum extremitates ad ferientem producuntur hominem pium et in senio sacris vacantem ostendit.

23. Cum linea thori coniuncta casum ab alto et ex veneno mortem repentiam minatur.

24. Orbiculi instar litterae O conspecti in linea quot fuerint tot homicidia significantur: qui si pallidi apparent, iam commissa; rubei autem, committenda arguunt; semicirculares vulnera.

De linea mensali seu linea thori

Sumitur hinc iudicium de potentia generativa, constitutione et qualitate membrorum generationi inservientium, renum, vasorum seminarium, testium, et uteri.

1. Perfecta vigorisatatem ipsius caloris naturalis, immo totius corporis substantiae.
2. Lineae parvae in fine mensalis morbos in ultima aetate; iuxta medium in media aetate; iuxta principium in prima aetate.
3. Cum vitali unita et angulum faciens, praesertim naturali deficiente, hominem obtruncandum praesagit vel mortaliter necandum.
4. Lineae semicirculares renum infirmitates et partus in mulieribus debilitatem indicant.
5. Cum naturali non circa principium unita casum ab alto, vulnera et afflictiones lethales ac mortem violentam.
6. In fine habens tres lineas seu ramusculos in quaque parte fortunatum, modestum et hilarem.
7. In cuius manu mensalis non est malevolum, contentiosum, infidelem et in omne malum facile proclivem.
8. Linea vel lineae a vitali tendentes ad medium mensalem scindentes, malam mortem, malos exitus.

II. LA PERDUTA *DISPUTATIO CONTRA GRAPHOMANTUM*

Nella *Dialectica*, nel capitolo sui segni ricordato nella nota precedente, Campanella ci dà notizia di un'altra operetta, finora non rintracciata, che Luigi Firpo, segnalandola nella sua *Bibliografia*, intitolava *Disputatio contra graphomantum*¹. Si trattava di un breve scritto riguardante la grafologia, e più precisamente di due fitti fogli scritti in occasione di una disputa sull'argomento, nei quali Campanella precisava i limiti predittivi di questa dottrina, in opposizione alle incaute certezze di un 'nuovo grafomante', che poi non si era peritato, in modo alquanto scorretto, di utilizzare i principi campanelliani, mescolandoli ai propri:

pertanto la grafomanzia, quando pretende di divinare i futuri contingenti, è demonica. Ciò che io ho provato in due fogli fitti inviati al novello grafomante tramite Giovanni Rosa in occasione della disputa, mostrando sia la verità che la vanità di quest'arte. Ma quello ha accolto i miei veri principi come suoi e ne ha aggiunti di propri che non rispondono a verità e che io avevo confutato. Mi auguro che egli possa avere elaborato una dottrina migliore².

Il passo è interessante per più di un motivo. In primo luogo, ci informa che Campanella non fu estraneo a questa nuova dottrina e ci sollecita a precisare ulteriori particolari a questo proposito; in secondo luogo, ci incuriosisce con l'accento a questo innominato grafomante, inducendoci a sapere qualcosa di più sul suo conto – senza dire che anche l'accento a Giovanni Rosa potrebbe offrire lo spunto per ulteriori ricerche³.

Riguardo al primo punto, in un altro passo della *Dialectica*, che si legge nel capitolo precedente intitolato «De locis ab effectibus», Cam-

1. L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di T.C.*, Torino 1940, n. 79, p. 189.

2. *Dialectica*, l. II, p. 481, in *Philosophia rationalis*, cit. (per le abbreviazioni di queste note, rinvio a quelle della *Nota* precedente): «Igitur graphomantia, dum divinat futura contingentia, demonica est. Quod ego duobus foliis plenius disputatione novo graphomanto testatus sum per Ioannem Rosam missis et artis huius veritatem et vanitatem ostendi. Ipse vero et vera dicta mea tanquam sua accepit et falsa sua dogmata addidit per me confutata. Potest tamen ipse meliora invenisse et utinam».

3. Un Giovanni De Rosa figura come traduttore di opere di Della Porta (la *Fisionomia*, la *Magia naturale*), ma Gabrieli, *art. cit.*, pp. 236-37 (nota 2), 244, sosteneva che si trattava di uno pseudonimo dello stesso Porta. Qui, sotto questo nome, Campanella allude a una persona precisa e distinta dal Porta. Segnalo che il catalogo Magliabechiano della Biblioteca Nazionale di Firenze registra un *Discorso d'astrologia* di Giovan Battista Rosa, s. n. t.: segnato misc. 2568.8, l'opuscolo è andato distrutto nell'alluvione del 1969.

panella rivendica esplicitamente a sé la priorità nell'invenzione di questa dottrina, offrendo anche una data precisa: egli infatti specifica che fu nel 1601, e precisamente nel carcere in Castel Nuovo a Napoli, che osservando la scrittura del confratello Pietro Presterà da Stilo fu indotto a riflettere sulle possibili connessioni fra i caratteri scritti e gli affetti interni dello scrivente. Tali connessioni gli sembrano indubitabili, di modo che caratteri confusi rispecchiano o indicano una persona confusa, e caratteri acuti un temperamento fervido e igneo: ma ciò non ci autorizza a predire eventi futuri, come presume di fare al giorno d'oggi un 'certo giovane'. Il passo è importante e merita di venire riportato per esteso, perché precisa la complessità delle cause che concorrono a produrre un evento e la conseguente impossibilità da parte dell'uomo di prevedere i futuri contingenti, di cui non si dà scienza certa, ma tutt'al più previsione probabile:

Un solo effetto non indica un altro effetto non coesistente né conseguente a quello: benché i caratteri della scrittura indichino l'affetto di chi scrive, come i caratteri confusi una persona confusa, quelli chiari una chiara, gli acuti una fervida e ignea, gli ottusi una blanda, e io per primo, esaminando la scrittura confusa di fra Pietro Presterà, ho cominciato a filosofare in Castel Nuovo a Napoli nel 1601 alla presenza di altri confratelli: tuttavia da ciò non è possibile sapere quali eventi accadranno a Pietro, come un certo giovane pretende di sapere al giorno d'oggi: sia perché i casi futuri non coesistono all'atto di chi scrive, sia perché neppure l'anima, le cui affezioni indica la scrittura in parte, è la causa dei casi futuri. Ma per decidere su un evento fortuito inserito in una serie fatale si devono prendere in considerazione i corpi celesti e la legge e la città e i compagni e gli angeli e i costumi mutevoli di chi scrive e le occasioni che si succedono e Dio causa delle cause: ma nessuno può conoscere tutte queste cause. Pertanto non si dà scienza dei futuri contingenti, ma soltanto probabilità, quando sono note le cause universali, come all'astrologo; soltanto la congettura quando è nota una sola causa. Perciò in base alla scrittura si può tutt'al più avere congettura circa gli eventi fortuiti, come dal gracchiare del corvo circa la pioggia, quando il vapore, che è causa della pioggia, colpisce anche il corvo, che indica il coefficiento. Non così la scrittura⁴.

4. *Dialectica*, l. II, p. 476: «Unus effectus non indicat alterum effectum non coexistentem, neque ex illo nascentem, ut licet scripturae characteres indicent affectum scribentis, ut perplexi perplexum et clari clarum, acuti fervidum igneumque, obtusi blandum, quemadmodum ego primus ex fratris Petri Presterà caractere perplexo caepi philosophari anno 1601 Neapoli in Castronovo coram fratribus: non tamen ex hoc potest sciri quae fortuna Petro succedet vel quo tempore, sicuti quidam iuvenis moderno tempore scire profitetur: tum quia futura fortuna non coexistit actui scribentis, tum quia non est scriptio causa eius, tum quia neque anima est causa fortunae, cuius indicat affectionem scriptura ex parte; sed coelestia corpora et lex et civis et socii et Angeli et mores scriptoris mutabiles et occasiones succedentes et Deus

La possibilità di previsione di eventi futuri in base alla scrittura si rivela quindi molto esile, e non solo non raggiunge i confini della certezza, ma neppure quelli della probabilità: pertanto le promesse del giovane grafomante si rivelano come vanterie prive di fondamento. L'astrologia, da parte sua, si deve accontentare di conseguire il livello del probabile, e talora solo quello della congettura, quando deduce un evento da un solo segno:

Dunque il sillogismo astrologico è probabile, non dimostrativo. Talvolta poi è soltanto congetturale, come quando procede da un solo segno e afferma che l'uomo si sposa quando la sua Luna si congiunge per direzione all'astro successivo⁵.

Sono le stesse posizioni espresse nella bella lettera a Galileo dell'otto marzo 1614. Venuto a conoscenza del dichiarato scetticismo dell'amico nei confronti dell'astrologia, Campanella da un lato lo rimprovera di avere utilizzato una terminologia schiettamente astrologica nella dedica a Cosimo II del *Sidereus Nuncius* («non è licito a Vostra Signoria, come scrittore, servirsi d'opinioni false credute dal solo volgo»); dall'altro dichiara la propria convinzione che la dottrina, pur «piena di fallacie», contenga però anche «cose divinissime» e invita l'interlocutore ad operare le corrette distinzioni: «in questa dottrina si procede per scienza e per congettura e per sospizione: distinguendo non s'erra troppo, sia detto con sopportazione»⁶.

Riguardo poi alla seconda questione, su chi possa essere il «quidam iuvenis» troppo confidente nelle capacità predittive della grafomanzia cui Campanella allude nei due passi della *Dialectica*, senza chiamarlo per nome, sia per ammonirlo a una maggiore cautela, che per rivendicare a sé la priorità della fondazione della dottrina grafologica e denunciarne la scorretta appropriazione di alcune sue tesi, è senza dubbio il napoletano Prospero Aldoriso. Questi, un giovane di soli diciott'anni, nel 1611 aveva dato alla luce in rapida successione,

causa causarum considerandi sunt ad fortuitum effectum fatalem: quas causas omnes nemo nosse potest. Idcirco non est scientia de futuris contingentibus, sed tantum probabilitas, ubi causae universales notescunt, uti astrologo, suspitio vero sola ex uno tantum. Ergo vix suspicio haberi potest ex scriptura de fortuna, sicuti ex crocitate corvi de pluvia, quando vapor, quod est causa pluviae, corvum quoque afficit, qui coeffectum praesignat. Non sic scriptura».

5. Ivi, p. 477: «Ergo astrologicus syllogismus est probabilis, non demonstrativus. Interdum vero suspicativus tantum, quoniam ex signo procedit solo, ut homo nubit quando eius Luna copulabitur per directionem succedenti astro».

6. *Lettere*, p. 178.

presso l'editore Tarquinio Longo di Napoli, tre trattatelli: l'*Idengraphicus nuntius*, introdotto da una dedicatoria al doge Leonardo Donato e al senato di Venezia datata 1 settembre 1611; il *Typus meteorologicus*, dedicato al cardinale Ferdinando Gonzaga in data primo ottobre e la *Gelotoscopia*, dedicata al conte Francesco di Castro il primo del mese successivo⁷.

La seconda operetta si soffermava sui diversi fenomeni 'meteorologici' – e cioè su tutti quei fenomeni che hanno luogo nell'atmosfera, come vapori, piogge, rugiada, manna, comete, tuoni, grandine, neve, venti, iride –, proponendo una dottrina sulle zone atmosferiche diversa da quella comunemente accettata e accentuando il ruolo del calore nel disgregare le parti eterogenee e congregare quelle omogenee. Il terzo opuscolo, la *Gelotoscopia*, affrontava un soggetto più originale, vale a dire i vari modi di ridere: convinto che, mentre la voce può venir alterata a piacere, il suono emesso ridendo non sia modificabile dalla volontà, l'autore intendeva analizzare il rapporto fra peculiarità della risata e carattere di un individuo⁸.

Ma delle tre, l'operetta che ebbe una maggior risonanza fu senza dubbio la prima, che si proponeva di analizzare le connessioni tra scrittura e carattere fisico e morale di chi scrive. Essa era stata annunciata da una lettera, scritta da Padova al cadere del 1609 da tale Giovanni Frigiolo⁹: lettera che il letterato napoletano Giovan Battista Manso, mecenate e «trombetta de' virtuosi», aveva insistito perché vedesse la luce, a quanto ci informa l'editore milanese Girolamo Bordini¹⁰ nel dedicare questo «frontespizio d'un superbo teatro... per la novità dell'invenzione maraviglioso» a Giovan Battista Solari, agente in Milano «delle Maestà Serenissime di Polonia e Svezia». Nel dare notizia in anteprima dell'operetta dell'Aldorizio, il Frigiolo ci offre qualche informazione sul giovane autore¹¹, che egli aveva avuto

7. Le operette sono molto rare: nella Biblioteca Nazionale di Napoli i tre opuscoli sono rilegati insieme (segn.: XXII. 3. 21).

8. Sulla copia della *Gelotoscopia* conservata a Parigi, BN, Rés. V 1339, si può leggere una lunga nota manoscritta, che, dopo aver sottolineato la rarità dell'opera, ricorda come essa sia stata apprezzata, per il contenuto originale e rigoroso, da Naudé e altri medici.

9. Intitolata *Lettera nella quale si ragiona intorno alla nuova scienza detta l'Idengrafia*, Milano, appresso Girolamo Bordini, 1610, l'operetta è rarissima: ho utilizzato la copia conservata a Milano, Bibl. Braidense, segnata: ZCC. II. 38 (3).

10. L'editore milanese aveva pubblicato del Manso i *Paradossi*, nel 1608.

11. Le notizie sull'Aldorizio sono estremamente scarse: i repertori degli scrittori napoletani si limitano a registrare i titoli delle tre operette. E. D'Afflitto, *Memorie*

modo di conoscere e di frequentare nel corso di un recente soggiorno napoletano. Nipote di Prospero, «a tempi suoi uomo di grand'invenzione e acutissimo ingegno», anche se più dedito alle armi che alle lettere, e figlio di Gian Battista, medico dei monaci Olivetani nonché «uno dei migliori peripatetici di questa età», il non ancora diciottenne Prospero (di cui il Frigiolo dice di avere già avuto modo di parlare in un'altra lettera), è giovane d'età, ma maturo per profondità di giudizio e altezza e sottigliezza d'ingegno, come si può constatare dall'invenzione di questa dottrina della scrittura, mirabile e del tutto nuova: il che è tanto più sorprendente in tempi «così poveri e nudi d'ogni sapere». Osservando la diversità dei caratteri scritti, «et ammirando etiam l'inventore un fermo proponimento della natura, ch'è di variare il carattere scritto secondo le varietà de gli huomini che scrivono», l'Aldorisio ha cominciato a elaborare i principi della nuova dottrina e a stabilire opportune connessioni fra diversità della scrittura e diversa natura di chi scrive. Grazie a questa sua invenzione, egli afferma di poter vedere dalla scrittura l'immagine dello scrivente, ancorché a lui ignoto, come in uno specchio, e indovinarne la caratteristiche fisiche («di che colore e di che pelo sia; se avrà le orecchie grandi, il naso picciolo; se l'occhio nero, se la fronte grande e somiglianti»), e quindi le passioni e le propensioni: «conoscerà chi sia d'animo grande, chi di vile; chi coraggioso, chi timido; chi prudente, chi sciocco; chi inchinato alla lascivia, chi alla modestia; chi alle crapule e allo spendere, e all'incontro chi alla avarizia e alla sobrietà, e così all'altre virtù e vizii, che chiamamo morali». Non solo, ma egli è anche in grado di prevedere, e il Frigiolo assicura di essere stato testimone di tutto ciò, i «casi della fortuna», vale a dire gli «onori, i pericoli, le ricchezze, i matrimoni, i viaggi, l'eredità».

Da parte sua, l'Aldorisio, nel presentare la propria operetta, non manca di sottolinearne la novità e come è già stato rilevato, la parola 'nuovo' percorre sia queste pagine che quelle introduttive alla *Gelotoscopia*: «... nova trado, nova item arte, nova methodo, nova doctrina, et si non in Minervae palestra, in theatro tamen famae novus omnino». Pur schermendosi per la giovane età e la limitatezza del sapere, l'autore afferma di voler superare le proprie esitazioni per gettare il seme di una nuova dottrina, che affida alla protezione di Venezia:

degli Scrittori del Regno di Napoli, Napoli 1782, I, p. 179, cita anche la *Lettera* del Frigiolo. L'Aldorisio e i suoi opuscoli sono ricordati in L. Thorndike, *A History*, VIII, pp. 449-50, che sottolinea l'insistenza del giovane autore sul carattere di 'novità' dei propri testi.

adombrata in brevi conclusioni «quasi per speculum in aenigmate», essa è estratta dalle «viscere della filosofia naturale» – e viene proposta al lettore con un titolo che ricalca, certo non a caso, quello del recente, e già famosissimo, *Nuncius* galileiano.

L'operetta non passò inosservata e dovette suscitare un certo interesse e curiosità: ciò che è confermato da una pubblica disputa della durata di tre giorni che si tenne a Roma, nell'estate del 1613. L'annuncio della disputa è conservato in una tavola fuori testo allegata alla copia della *Gelotoscopia* della Biblioteca Nazionale di Firenze (segnata l. 6. 470 Rest.): pur senza specificare il giorno e l'ora, l'*affiche* ci informa che la disputa avrebbe avuto luogo «apud aedibus sanctorum Apostolorum» e avrebbe riguardato sedici tesi (le numero 1, 34-36, 38, 51-55, 60, 64-67, 72) estratte dall'*Idengraphicus nuncius*.

L'episodio è interessante anche perché coinvolge, seppure marginalmente, due personaggi famosi come Galileo e Campanella. Quanto al primo, il 9 agosto 1613 Franciotto Orsini (1564-1617) gli scrive da Roma per testimoniargli la propria ammirazione e chiedergli un chiarimento sul cannocchiale. Coglie quindi l'occasione per informarlo della disputa romana, inviandogli le conclusioni su cui si è dibattuto e pregandolo di un parere sulla questione:

mando alcune conclusioni mantenute qui publicamente da un gentilhuomo napolitano; et perché mi paiono cose di molta ammiratione e che siano per apportarle gusto, desidero anco sopra queste intendere qualche cosa, degna del suo raro giuditio¹².

Di lì a un paio di settimane, l'Orsini scrive allo scienziato un'altra lettera: dopo averlo vivamente ringraziato della sollecita risposta (che non ci è pervenuta), gli comunica che il caso ha voluto che al momento in cui ha ricevuto la lettera galileiana fosse presente proprio l'Aldorasio, le cui capacità erano state subito messe alla prova: invitato a dare un saggio della nuova scienza grafologica, egli non aveva esitato a farlo, enunciando, sulla base dello scritto di Galileo e senza conoscerlo di persona, un giudizio (in verità piuttosto scarno e generico) che l'Orsini acclude alla propria lettera e che suona così:

Giudica il temperamento del corpo sanguigno: habbia l'occhio più presto cavato in dentro, la fronte grande, il color della carne biondo scuro, di pelo

12. Galileo Galilei, *Opere*, Ediz. Naz. a cura di A. Favaro, nuova ristampa, Firenze 1968, vol. XI, pp. 550-51.

castagnaccio lucido, di statura conveniente, più presto alta. De l'animo, sii persona nell'attioni violento¹³.

Tutto infervorato, l'Orsini propone un confronto a distanza fra qualche «eminente astrologo» fiorentino e il giovane grafomante – anche se la risposta galileiana sulle vantate meraviglie della nuova dottrina dovette essere alquanto cauta: come riferisce l'Orsini, egli si era limitato a dire di «non trovarci repugnanza o manifesta contraddittione...». La notizia della disputa pervenne anche a Campanella, che, come si è visto, a sua volta cercò di ridimensionare gli entusiasmi suscitati dal giovane napoletano, sottolineando, nella perduta *Disputatio* a lui diretta, i limiti della nuova dottrina.

13. Ivi, pp. 556-57.

MONICA FINTONI

IMAGES OF MERCURY BETWEEN GUILLAUME BUDÉ AND GIORDANO BRUNO¹

SUMMARY

Mercury is the god of interpretation, but also alludes to metamorphosis and shrewdness: the ambiguity of his figure enables both Guillaume Budé and Giordano Bruno to make him embody prophecy and imposture at the same time. According to Budé, he represents ancient learning – by which the sacred oracles of revelation can be decoded – but also depicts Christ and the new age he gives a beginning to. Budé points out all the asymmetry the Evangelical message bears in respect of the human law. So, though the themes of Bruno's polemic against the Reformation movement are similar to Budé's ones, their points of view are quite different. The *De imaginum compositione* describes Mercury in all his ambiguity and eventually seems to associate him with a message of rebellion against the traditional sense of divinity. This survey aims to the identification and setting of the figures who play a major role in Bruno's thought – the lawgiver, the magician, the furious lover, the messenger.



Firstly, I would like to tell you how I came to this subject, «Images of Mercury between Guillaume Budé and Giordano Bruno», since I think that each project has an individual history that sometimes has to be told.

Last year I was here, in the Warburg Institute, dealing with the image of Silenus during the Renaissance. As you certainly know, Silenus is the father of satyrs as seen in Giulio Romano, Mantegna, Rubens, Van Dyck. But in the emblematic tradition he mostly reminds us of the last passages of the *Symposium*, where Alcibiades compares Socrates to one of those little statues of Satyrs which bear inside them images of gods. This metaphor passes through the centuries and through the works of Erasmus, Giordano Bruno, Guillaume

1. This paper was read on May, 10th during a Director's Seminar in the Warburg Institute of London where I had a «Frances Yates» Fellowship. I wish to thank all the staff of the Institute and in particular the Director, professor Mann, professor Rubinstein, doctor Kraye and doctor Ligota for their quite helpful suggestions. I am deeply grateful to professor Giovanni Aquilecchia for the interesting discussions we have had during the last two years.

Budé, Rabelais and so on. It describes the opposition between body and soul, lasting and transient, interior and exterior life, but it also depicts a concealment that turns out to be defensive because the time is not ripe or because the masses are ignorant. For my part, since I was interested in dissimulation and behaviours of hiding, I was considering the many figures of imposture and their opposite, that is, the image of the prophet and messenger. It is well-known that Giordano Bruno uses Mercury to represent them. But it was on reading a description of Silenus that I met the manifold Mercury of the French humanist who founded the Collège de France in the Sixteenth century, Guillaume Budé. My attention was drawn by his peculiar treatment of it. I also thought that many later thinkers, and Bruno in particular, could have been attracted by the theme recalled by the title of Budé's book *De transitu Hellenismi ad Christianismum*. The transition from one kind of religion and civilisation to another is, as a matter of fact, the focus of the 'historical' side of Bruno's *Spaccio de la bestia trionfante*, that is, *Expulsion of the Triumphant Beast*. Moreover: Bruno would have found in Budé the keenest and richest representation of Mercury's ambivalence, – an ambivalence which he himself would convey in his own work to show the very nature of a divine initiation.

I am afraid that I will not have time enough to describe each different meaning to which the figure of Mercury alludes, from ancient times to the Sixteenth century. Besides, insofar as Mercury in the Renaissance is concerned, we already have plenty of studies².

What I am interested in, is the use of «mercurialitas» as a suitable image to represent prophecy as well as imposture. Even when he was not yet the god of deception and thieves, Mercury was connected, according to Marcel Detienne and Jean Pierre Vernant, with «polymorphic fire» and the fascination of *metis* (which is shrewdness). He is the *amechanos*, the impregnable one against whom every plot fails; he must conceal his flashing eyes, which could reveal the god of darkness³. Embodying metamorphosis, he is the god of quicksilver, fluidity, chemical transformations.

The frequent use of the adjective «mercurialis» for the purpose of defining an ambiguous and elusive temper has been observed: as has

2. See *Mercurio à la Renaissance*, Actes des Journées d'Etude des 4-5 octobre 1984 de la Société française des seiziémistes (Lille), edited by M. M. de La Garanderie, Paris 1988, which also offers a wide range of bibliographical references about this subject.

3. See M. Detienne - J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs*, Paris 1974.

been pointed out, we must remember that the astrologers consider Mercury, among the other planets, the «anceps, ambiguus» one. It affects earthly natures variously, according to the different combinations it shares with other planets. We have an instance of the word «mercurialis» used to show the «unsteady spirits» in Francois Rabelais and there are other references to these features in the physiognomical and astrological traditions⁴.

At the same time, the greek name of Mercury, Hermes, connects the god with the inventor of writing. On discussing Euhemerism, Eusebius of Cesaraea quotes Philo about the figure of Theut. He is the founder of the alphabet who ends the age of the oral transmission of culture; the Egyptians named him Thout, the Greeks Hermes⁵. In this figure we find the positive image of a civilizer who gives birth to the Egyptian hieroglyphs. But, on the other hand, one can take it as the representation of the origins of writing in general. And this is, according to Giordano Bruno's *De magia*, the supreme calamity («maxima tum memoriae tum divinae scientiae et magiae iactura»)⁶, which begins the growing break in the connection between things and words.

Anyway, Mercury as a civilizer is connected to the figure of the gods' messenger and to Hermes Trismegistus as well. It perfectly fits an idea which involves a *transitus*.

Moreover, Mercury as the god of speech goes back to the stoical tradition, together with the idea of the ambiguity deeply rooted in every kind of speech. It is this last figure which prevails in Budé's *De studio literarum recte instituendo*, which I am going to examine now.

In 1532, Guillaume Budé was optimistic about the destiny of his beloved *bonae literae*. Their enemies are going to be defeated. As he puts it, philosophy is about to dispel the thick fog in which our lives are wrapped, «caligo quae vitae nostrae incubat»⁷. The dark silence

4. See, among the others, G. B. Della Porta, *La fisonomia dell'huomo et la celeste* and G. Ingegneri, *La fisonomia naturale*, Venice 1668.

5. See Eusebius, *Praeparatio Evangelica* I, 9 and I, 10. As Jill Kraye kindly suggests, the connection between the Greek name of Mercury and the word *hermeneia* («interpretation») has to be investigated.

6. See G. Bruno, *De magia*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino et alii, Neapoli 1879-1891, III, p. 412.

7. I quote from the last French edition of the *De studio literarum recte et commode instituendo*, that is, *L'étude des lettres: principes pour sa juste et bonne institution*, texte original traduit, présenté et annoté par M. M. de La Garanderie, Paris 1988, f. 2v.

(«conticinium tenebricosissimum»)⁸ of the ages deprived of studies is broken by a still faint light. On writing the *De studio*, Budé can still celebrate the various different branches of thought (men coming «variis e stirpibus sectarum») in their inquiry «per omnia naturae vestigia»⁹.

He is struggling to assert the supremacy of Mercury as the master of interpretation. None of the sacred «oracula» can be decoded through a «sancta rusticitas»¹⁰; each branch of science needs all the power of this god, who represents speech and ancient learning: «sacer hodie Mercurius est priscarum literarum peritia»¹¹. He stresses the apparent roughness of philosophical speech; sacred philosophy, in particular, has this feature. But it can attain a higher form: «Mercurialis enim sermo mentium sublimium interpres est... mirificorumque sensuum enarrator disertus et copiosus»¹² – the fluency of the mercurial word is an interpreter of the highest minds and of the most marvellous meanings. Son of Jupiter and Maya, Mercury is born of intellect and science, so that he can serve what belongs to eternity. The Greeks, actually, thought the power of Hermes to be manifold and universal: so they gave him so many names. But here, as Budé points out, we are dealing with *logios* Mercury, who is related to eloquence and *sermo* and stands in contrast to the god of trade and business¹³.

Mercurius *logios* has to support sacred philosophy – but the notion of *philothēoria* comes here to separate it properly from the wordly one¹⁴ – precisely because Christian revelation has shown itself only through intricate prophecies and oracles. So, its enigmas have to be understood «mystice et symbolice»¹⁵.

Nevertheless, there are people who are trying to discredit the devotion to *bonae literae* considering them the offspring of heresy. As a matter of fact, this period sees the rising of heterodox ideas which pass themselves off as «nova oracula et coelo recens delapsa»¹⁶. They pretend to sustain religion and piety, but they actually are the bear-

8. *Ivi*, f. 15v.

9. *Ivi*, f. 2v.

10. *Ivi*, f. 5v.

11. *Ibid.*

12. *Ivi*, f. 15v.

13. *Ivi*, f. 8v.

14. *Ivi*, f. 17.

15. *Ivi*, f. 32v.

16. *Ivi*, f. 6v.

ers of a base and vanishing wisdom. The same age can also generate marvellous things such as the worst monsters: «quasi vero non eiusdem sit aetatis interdum, et visenda miracula edere, et monstra detestanda»¹⁷. The «superciliosi», the frowning ones, «antiquari et misologi»¹⁸, are going on rushing against the pagan gods: they talk about the Mercury of trade, but they are actually fighting «Mercurius orator et disertus», who represents «vis dicendi» and «Minerva attica», that is, «vis animo concipiendi»¹⁹ – concepts and their expression.

However, the age of light is coming, Minerva is winning her place among the scholars. Now the *doxosophi*, those who flatter themselves as wise, have to wear a mask, since everyone begin to recognize them.

But already in the *De studio*, Budé warns that the remedy can turn itself into a poison and philosophy can become the way to ruin. This was what happened when the poets began to shift towards polytheism, which soon lead to atheism. The lying cosmogony of the heathens (Hesiod being the worst example) went so far as to limit divine omnipotence, settling it into the boundaries of the universe, placing it in the sun. At the same time, however, Guillaume Budé shows how the ancient myths, though they look impious, are «integumenta veritatis», concealing truth «ab oculis profanae multitudinis»²⁰.

Now: I agree with Marie Madeleine de La Garanderie on the point of the continuity of Budé's thought. But we must take notice of the movement which makes many minor remarks grow in size and depth, while certain central themes recede so much into the background that they become merely weak shadows in his major work. As has been pointed out, the Placards' affair plays a central role in this shift, with the offence it caused to the Catholic rite. As Budé says in the *De transitu*, the growing brightness of learning has reached its highest point and turned itself into a Stygian gloom: «nempe quasi tersioris doctrinae splendor iam nimius, in caliginem atram illico stygiamque verterit»²¹. High and low, heaven and hell are mixing one with the other. The only way out we have lies in that passage which is proper-

17. *Ibid.*

18. *Ivi*, f. 8v.

19. *Ivi*, f. 9.

20. *Ivi*, f. 20.

21. I quote from G. Budé, *Le passage de l'Hellenisme au Christianisme*, introduction, traduction et annotations par M. M. de La Garanderie et D. F. Penham, Paris 1993, II, p. 103.

ly the *transitus*. This notion describes an individual, personal level in which one passes from the secular studies to the above mentioned *philothectoria*, while the soul reawakens and turns itself away from indifference. On the other hand, there is the description of the historical turning point, the foundation which makes us conceive this to be possible: the revelation given by Christ who descends from heaven embodying himself in the envelope of human nature. Guillaume Budé compares him to a Mercury, «transator» between human and divine nature, the guarantor of the pact between God and mankind, «interpretes oraculorum», the bearer of the caduceus as symbol of peace. The divine word is represented by the Homeric golden chain which links heaven and earth; it lives on the divine plane which consists of the act of Providence and is named *oeconomia*, as well as *theurgia*. But the heavenly Mercury, the same divine word, must decode itself, since the Mercury of human reason is not enough.

The promulgation of Christianity has banished all the relics of polytheism, its temples and its oracles, but it has also denied the value of every human institution as the *ius gentium*. It has taken away any reliance upon natural powers, it has brought out the value of death in comparison with life. These passages show the features of a new era and they will be quite significant for us. Budé goes so far as to state that *ius gentium* stands on the way to *philothectoria*, for people are used to it even if revelation makes it meaningless²². It has to be noted that in Budé's *De contemptu rerum fortuitarum* Mercury is the founder of the *ius gentium*. This confirms that Budé is making a firm use of the parallelism between earth and heaven actually to stress the scope of the passage. «Instituta civilia atque urbana et plane saecularia, ut titulo ac primore specie Christiana sunt, ita consideratione limata atque exacta, antichristiana reperiuntur»²³: if we look closely, each human institution turns out to be anti-Christian.

Now we have to see how this light could have begun to weaken. Budé unequivocally dismisses the hypothesis of a historical decline of Christianity, which is unthinkable. It is rather the world which is «decrepitum ac delirum»²⁴, near to its end. Budé often indulges in apocalyptic tones, as on describing divine punishment and eternal judgement. Anyway: on searching for an explanation for the birth of

22. *Ivi*, I, p. 30.

23. *Ivi*, I, p. 75.

24. *Ivi*, II, p. 144.

heresy, he sets up a connection between Hellenism and Reformation, which will look less odd when we will have considered the following topics.

The controversy he engages in against the new ideas raises objections that will become commonplaces used by Bruno as well. The focus is, even more than in Erasmus, on action (*opera*). Although Budé's words about free-will are ambiguous, he keeps on stressing the importance of such ideas as responsibility and liability and at the same time he begins a ceaseless fight against idleness. He finds the source of it in the promise of the free gift of salvation, that weakens the spirits. There is no Hope, which is the fundamental keyword of the Christian message, with no charity. Evangelical freedom has been misinterpreted, so that it has turned itself in a wild licentiousness that dispels laws and customs. This was not in the meanings of the early Reformers – but they should admit that this «*licentia*» rises from their writings as they have reached even the common people. Everybody lives following his own law; poor and ignorant people state that, since their souls are free, they cannot acknowledge any authority. It is a critical turning-point even from a social point of view, the risk of rebellion is alive. Budé sees in the Reformation movement a subversive feature. If seeds are to be known by the fruits, this revolution did not bring anything but hate.

From a strictly theological point of view, Budé is particularly severe towards iconoclasm and literalism, which attends to the sheath of the divine sword rather than to the sword itself. He speaks about Reformers as «*litteratores*», a word that hints at the literal interpretation of the Bible, but means properly «*grammarian*» – which reminds us of Bruno's criticism of scriptural pedantry²⁵.

But there are worse attitudes among the theologians. Some of them attend the schools of Lucretius and Epicurus as stubborn butterflies burning themselves in the fire, victims of their own vanity²⁶. They are not properly born of the Reformation, but they take advantage from the lack of unity that kills the Church. So it has been possible to hear such impious opinions as the sacramentarian one, the most hated by Budé. He calls the sacramentarians *oi philosymboloi*, the lovers of symbolism. They can give birth to a new kind of misbelievers – «*porro*

25. *Ivi*, III, p. 209.

26. *Ivi*, I, p. 52.

autem si perrexero, vereor *ton athèon* natione ominari»²⁷ – and to those who believe in transmigration of the soul and are called *metemsomatikoi* or *metempsymatikoi*. In the *De studio* Budé was hinting at doubts concerning the soul's immortality, maybe more clearly than in the *De transitu*. But he continues to avoid examining them thoroughly. He chooses to treat them as unthinkable extremes.

So we come to the description of the notion of Hellenism, which brings together worldly life and secular culture. Ancient philosophy consists of a hopeless meditation about death: «mors est enim non vita... Hellenismi sensus, consilium mundi et propositum»²⁸. It does not share the feeling of an immortal life as the Evangelical message does. Hope is what makes the difference. What still survives of ancient wisdom is the struggle against the sensual life in the formation of the wise man, even if Budé finds arrogant and ridiculous the stoic figure of this wise man (the *isotheus*, the god-like one whom Erasmus had named the «stoic statue»). The stoics attributed too much to human skills, without considering the weakness of our nature, which loses itself in labyrinths. That is why that «philosophia externa» is nothing but an «exilis umbra», a faint shadow of the «oracularis philosophia»²⁹. It has been pointed out how Budé is making of a word (*oracula*), which is proper to the pagan piety, the key-word of Christian revelation.

Anyway, these two attitudes turn out to be irreconcilable. You cannot live between polytheism and Christian piety. Budé shows to what an extent human law is incommensurable in respect of the divine one. Each wisdom is pure folly to the other one, and they exclude one another. This was an erasmian topic as well, but Erasmus ended by criticizing Luther because of his paradoxes, which were cutting off every form of communication between earth and heaven. Budé is nearer Luther. If the former wisdom is *doxa* and springs out «a communi sensu gentium», the latter is not only a paradox, but even an *antidox*, which stands far from the evidence of philosophy³⁰. What Budé means is that the need for proof itself shows the weakness of secular speech, whereas his *philothectoria* relies upon persuasion itself.

27. *Ivi*, II, p. 127.

28. *Ivi*, III, p. 262; see also I, p. 11.

29. *Ivi*, I, p. 12.

30. *Ivi*, I, pp. 43-45.

This is precisely 'Pythagoric' wisdom, as we see from the word *Pytho* which means persuasion³¹.

In contrast, the word that denotes Hellenism is *oxymoria*, clever folly where clever means cunning³². That is to say a contradiction in terms, a nonsense.

As I was saying, Hellenism, Egypt and Babylon (which have their opposite in Hebraism), are also synonymous with impiety. Satan is described as a cruel tyrant who bears the features of the cunning charlatan and impostor. He is the hellish Proteus who spreads fog and darkness on the earth, forcing mankind to lower its eyes. Budé describes as if obsessed the gloom of the infernal regions, their mortal struggle against the light. And, even if the torch of God is bound to rise suddenly once again, now we are lost in the shades, «in tenebris his Cimmeriis hallucinamur»³³. The Stygian soul-hunter plots trickeries and dazzles the eyes with deceptive brightness. «Teterrimus... ac vaferrimus criminator Orci»³⁴, he begins to slide gently into the soul, but he suddenly starts to dance around the heart of man, where he arouses storms and delirium. His shrewd art – «caeca, surda et Vulcania»³⁵ – eventually wins over the spirit with its own consent. According to Christ, Satan is the world itself, «mirificus hominum circumscriptor»³⁶.

But the messenger of the underworld always takes action against the divine herald as an «antevangelus», so that each figure Budé chooses to denote hell has its own opposite number in heaven. Just for an instance, Proteus represents the Word of God too, and shares with its infernal equivalent the Virgilian «omnia transformans sese in miracula rerum». But the main correspondence we can observe sets up a Stygian Mercury in opposition to Christ. He is the Homeric god who uses his golden rod to make the sailors sleepy; that is to say, he is the source of the indifference which is threatening Christendom. In addition, we have another face of the fatal Mercury – the god of trade and thieves. As the astrologers say, our age lies under the sign of that Mercury, who left the caduceus for the symbols of money. Cupidity

31. *Ivi*, I, p. 62.

32. *Ivi*, II, p. 192.

33. *Ivi*, I, p. 16.

34. *Ivi*, II, p. 134.

35. *Ibid.*

36. *Ivi*, II, p. 142.

and hedonism are overriding and mankind goes in for trade with Egypt and Babylon. They turn themselves into a «fides mercurialis»³⁷ which lives on the streets showing its avarice.

We still have to deal briefly with another mythological figure used by Budé, who will play a major role in Bruno too, that is, Circe, the sorceress who can turn men into beasts. According to Budé, she is the representation of common sense: «Circen autem nunc appello errorem vulgivagum, et prudentiam communem... qui mundus... a scriptura dicitur»³⁸. She is the «civilis prudentia» which produces every kind of animal. Social life is merely a stage polluted with simulation and dissimulation in which only the Homeric Ulysses can survive; his Christian equivalent will pass through Egypt and Babylon with no curiosity, heedless of the Sirens' singing.

So, Circe's witchcraft is due to earthly wisdom, cupidity and ambition; but sacred philosophy can restore the human features. This is what is shown in the divine gift of *moly*, the herb which cause a sort of «restitutio humanitatis». According to Budé, there is an etymological link between the word *moly* and the esoteric tradition of the cult of *Mercurius interpres*. We know that Bruno will turn this myth upside down in his *Cantus Circaeus*.

Anyway, the world is nothing but sin. So Christians have to avoid putting their purified feet back into the mud of ancient and secular wisdom. They should rather choose the desert than the knowledge of paganism, considering this descent into the «penetralia Aegyptiorum» as the descent to Hell as conceived by Homer and Vergil. What Christians can utilize of their secular wisdom looks like the golden and silver vases the Jews stole from the Egyptian to embellish their temples. They do not have to be given back after the *transitus*.

Bohatec's thesis is that the *Institutio Christianae Religionis* by Calvin (1536) is a point-by-point reply to Budé's *De transitu Hellenismi ad Christianismum*. We can hypothesize that Bruno had made acquainted himself at least with the terms of this debate during the time he spent in Geneva. There is no evidence of a direct knowledge of the book by Bruno, but I think we can use the two texts as in a chemical reaction³⁹.

37. *Ivi*, III, p. 228.

38. *Ivi*, II, p. 144.

39. I want to point out that I do not suggest to find in Bruno's works the purpose of replying to Budé's; the spreading of the themes we have examined is wide enough to justify the use of them to clarify some of Bruno's points. Moreover, the connection set

First of all, I want to recall the representation of Mercury as a prophet and, at the same time, figure of imposture, as depicted by Bruno.

In the *De umbris idearum* Hermes, who owns the book of the shadows, is afraid of bringing it to light. This is Philotimus' reply: if everyone were frightened by the circumstances, nobody would ever undertake any venture. But, as the Egyptian priests said, divine providence does not give up sending Mercuries to human beings at regular intervals, even if they know they will be rejected or ill-treated. Nor does the intellect cease to throw light on the world, as the sun does, when we take no notice of it – «non cessat providentia deorum, (dixerunt Aegyptij Sacerdotes) statutis quibusdam temporibus mittere hominibus Mercurios quosdam; etiam si eosdem minime vel male receptum iri precognoscant. Nec cessat intellectus, atque sol iste sensibilis semper illuminare, ob eam causam quia nec semper, nec omnes animadvertimus»⁴⁰.

I am afraid I should emend Frances Yates' translation of this passage, for she understands: «the providence of the gods does not cease, as the Egyptian priests used to say, because of statutes promulgated at various times by repressive Mercuries»⁴¹. And she further adds: «he is thinking of the passage in the Lament (C. H. II) which prophecies that the Egyptian religion will be forbidden by legal statutes»⁴². So, the «Mercuri quidam» would be «the Christian suppressors» who legislated against the solar religion of the Egyptians. The mistake comes from an interpretation of «statutis» as an ablative of *statutum* instead of the past participle of *statuo*.

Anyway, Bruno states clearly the nature of his engagement. He considers himself a 'mercurial' being, one of the messengers sent by the gods to give the world an intimation of new. As he told us, the messenger comes at a fixed time. And this time is often premature, adverse to the bearer of truth. But this time is already pregnant with the new light which always follows the dark. The only defence which Filotimo allows is the esoteric nature of his art, that will prevent the common people from understanding and harming it.

by the *De transitu* between the corruption of the Reformation movement and Hellenism is quite peculiar and significant in respect of Bruno's engagement in the context of a clear distinction between Christianity (the Reformation embodying the last and most degenerated consequence of it) and ancient wisdom.

40. See G. Bruno, *De umbris idearum*, in *Opera*, II, p. 9.

41. See F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, p. 193.

42. *Ivi*, p. 194, fn. 1.

On the other side, we have the fatal Mercuries of the *Gena de le Ceneri*, that is, *Ash Wednesday Supper*. In this work, Bruno enriches Erasmus's notion of «praeposterus Silenus» (overturned Silenus) he had used, without mentioning it, in the *Cantus Circaeus*. To clarify what this idea means, I can quote a passage from the adage *Sileni Alcibiadis*, which shows a literary inversion of Circe's myth: sometimes people present themselves as men and, what is worse, as remarkable men, «but, if you open up the Silenus, you will find right inside it, a pig, a lion, a bear or, maybe, an ass»⁴³. As Circe's magic gave beastlike features to a human soul and awareness, nowadays people conceal a mere beast beneath their human shape. In Bruno's work, we find Circe herself restoring the right outward appearances.

This kind of overlaying is the most common hiding-place for imposture, but sometimes deceitful prophets choose other masks. On celebrating the sun of the true ancient philosophy that Copernicus had revived again, Bruno reverses, in an apparently bizarre move, his image of the messengers: his philosophy has liberate the human spirit from «the chimeras of those who, though originating from the mud and caves of the earth, filled, as if they were Mercuries and Apollinos coming from heaven, the whole earth» with imposture, «with endless folly, beastliness, and vice», as if they were virtue and piety. They have extinguished the light which made our ancestors divine and heroic, «by approving and confirming the cloudy darkness of the sophists and asses»⁴⁴.

It is not nature, as it seemed to be in the *Cantus Circaeus*, who acts here: the enemies of the Nolan philosophy are consciously usurping the identity which Bruno attributes to himself, spreading fatal ideas over the herdlike crowd («gregaria moltitudine») who live «by lending ear to a brutish and ignoble persuasion» (but the word is properly «faith»)⁴⁵.

We know that in Bruno's Italian dialogues his recovery of ancient, Egyptian wisdom is combined with the violent polemic against the

43. See Erasmus, *Adagiorum Chilias Tertia, Centuria III*, in *Opera omnia*, II, v, Amsterdam 1981, p. 170: «Si Silenum explicueris, intus suem aut leonem aut vrsu aut asinum fortasse inuenies. Ac diuersum quiddam eueniet ei, quod de Circes veneficiis poetarum fabulis est proditum. Apud hanc enim ferarum figuram habebant, mentem hominis, isti sub humana specie plus quam beluam tegunt».

44. See G. Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, translated by S. L. Jaki, Mouton-The Hague-Paris 1975, p. 60.

45. *Ivi*, p. 58.

deceptive defenders of blind credulity. When he was in Prague, in 1588, Bruno wrote his *Adversus Mathematicos*. In the pages of his dedication to Rudolph II he again brings up the topic of the never-ending fight between light and darkness. The scenery is dominated by the violent quarrelling of different sects and trains of thought, each one of them sure of its divine initiation and of the hate nourished by the true god towards the others. That is why the natural pacts and ties (*foedera naturae*) are languishing. The general law of love that rules the world was given by the god, not by the evil demon of an individual nation, «ab unius gentis cacodaemone»⁴⁶. This law, the source of philanthropy as a duty, is vanishing too. And this happens – I want to stress these lines – «contra omnem rationem, statum atque naturam, ius item gentium et consequenter verum Dei optimi ordinem rebus inditum» (against those *iura rerum* and *ius gentium* which are in perfect conformity to the divine order and which form Bruno's religion – «haec illa religio est, quam... observo»)⁴⁷.

He considers love of one's enemies as a natural law – whereas Budé was stating that, as a Christian law, it was contrary to nature. He connects *ius naturae* and *ius gentium* with divine law, whereas Budé was telling us about a radical asymmetry between them. He refuses to identify human wisdom with a *cacodaemon*, whilst Budé speaks about the Stygian Cacus who leads mankind to the Orcus of cupidity and atheism.

According to Bruno, people are fighting now under the leadership of the infernal Erinyes («ministerioque Erynnium infernalium»)⁴⁸. These diabolic beings present themselves as peace messengers while they are feeding the fire of hate, passing themselves off as Mercuries descending from heaven, by all kind of conjuring and impostures: «se pro Mercuriis a coelo delapsis praestigiis imposturaque multiplici venditarunt»⁴⁹.

As he always does, Bruno introduces a double-sided figure of imposture, which performs against nature in a perspective which is opposite to Budé's. At the very heart of this infernal message, we find the exhortation to weaken the senses to welcome a revelation which stands definitely in conflict with nature. In contrast, the *De transitu*

46. See G. Bruno, *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos*, in *Opera*, I, III, p. 4.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

Hellenismi ad Christianismus was urging its readers to extinguish the senses made filthy by worldly and hellish pollution and by the secular Muses.

The true Christian lives «exurdatis auribus... oculis hebetatis, caeteris etiam... sensibus aut enectis aut torpefactis»⁵⁰, looking towards regeneration with his interior eye. On his part, Bruno will not give such offence to the power which offered him the gift of sight. Bruno, who is rather destined to be a leader to the blind – the crowd which is stumbling in the dark –, will not agree to make himself blind as well. Neither he will bow his head to please anyone, when matters of philosophy are involved. This is an attitude that fits people «ad imaginem et similitudinem hominum effincti»⁵¹, beasts looking like human beings which are destined to stone-blind credulity.

Finally, we have to examine the representation of Mercury in one of the most enigmatic works by Giordano Bruno, the *De imaginum compositione*⁵². Here Mercury is presented as the busiest of all the gods, the herald, the messenger, the judge.

In the fourth image we have an «effigy» («simulacrum») with «a black face on one side and a white one on the other»⁵³, which is connected with the representation of the god as a young man «with winged feet and cap», a rod wrapped with two serpents (the *virga*): this is the image of Mercury *psychopompus*, who leads the souls to Charon.

The iridescence of his clothes (which look like a dove's neck) and of the magpie he brings in the last image, is probably linked with his ever-changing nature. Bruno often insists on it and on his hermaphroditism, male with males, female with females. The *Libellus de Deorum imaginibus* attributed to Albricus Philosophus⁵⁴ mentioned this quality together with the image of the double colour, even if it attributed it to the god's cap. In his well-known *Ovide moralisé*, Pierre

50. See G. Budé, *De transitu*, II, p. 190.

51. See G. Bruno, *Adversus Mathematicos*, p. 6.

52. The first edition of the *De imaginum, signorum et idearum compositione* was issued in Frankfurt in 1591. I quote from *Opera*, II, III and from G. Bruno, *On the composition of images, signs and ideas*, translated by C. Doria, edited and annotated by D. Higgins, New York 1991.

53. *Ivi*, p. 162.

54. The *Libellus* was issued together with the *De Romanorum magistratibus liber* by Lucius Fenestella in 1490 ca. and as an addition to Hyginus' *Fabula* or to Fulgentius's *Mythologiarum libri* in the Sixteenth century.

Bersuire – who was perhaps the author of the other little book as well⁵⁵ – accompanies this description with the scriptural quotation «omnia omnibus factus sum». He adds, however, that the change of sex can assume another meaning if referred to the negative image of Mercury, the flattering and lying one.

The range of Mercury's attendants in the *De imaginum compositione* goes from Manifestation to Predication, from Persuasion to Incantation. But it also counts Chatter, Murmuring (*Admurmuratio*), Amphiboly, Laziness (*Ignavitas*). In this text we have the description of the grammarians' weakness, embodied in an infant held by a crazy old woman. Calumny and Vituperation come next to serpents and Furies.

It would take too long to describe and to interpret all the figures and meanings connected with Mercury in this passage. Moreover, in many cases this attempt might be unsuccessful, considering the intricacy of such a texture of allusions and reminiscences.

Faith and Credulity, «velorum Explicatio» (unfolding of veils) are however familiar and meaningful notions in Bruno's thought, as are also the list of figures which have something to do with metamorphosis, from Vertumnus to Proteus. Besides them we find Mutation, Variation, Transmission and so on. Interpretation is mentioned, but Mercurius *opifex* begins to show the darkest side of the god, which is fully described in his skills as a hunter and a fisher. Among them are Deception, Trick, Imposture, Dissimulation, Mask and, finally, Labyrinth, Gavern, Crypt and Cimmerian shadows, the same proverbial «tenebrae Cymmeriae» obsessively quoted by Guillaume Budé.

As far as the Cyllenian ass is concerned, I think that it is worth recalling Bruno's inclination to irony so as to understand the passages he devotes to it. He states that he suppressed one book of his about it⁵⁶ – and I do not understand why the American translator should express the hypothesis of a lost satirical work by Bruno, given the existence of that paradoxical, blasphemous *Asino cillenico del Nola* which follows the *Cabala del cavallo Pegaseo*. The qualities of the ass are opposite to those of Mercury, but – and even the sense of this passage is lightly ironic – since no contrary lives without its contrary, since each contrary feeds on the contrary and is known through the

55. See B. L. Welch, *Ronsard's Mercury. The Arcane Muse*, New York-Berne-Frankfurt am Main 1986.

56. See G. Bruno, *De imaginum compositione*, p. 237.

contrary, we can deduce some perhaps unnameable qualities of Mercury by turning the ass's qualities upside down. So we are told about Humility, Abjection, Cowardice, Dullness, Idleness and, eventually, «*Ingenium circumcisum*» that comes not far from «*hallucinata Credulitas*»⁵⁷. If we turn to Budé's *De transitu*, we find the Pauline theme of the circumcised heart of the Christian people⁵⁸. And we also encounter the figure of the Giants: people born of the earth, they were blasphemous and impious opponents of the gods: «*Gigantum populus homines sunt terrigenae, inficiatores providentiae, atque immortalitatis animae, et contemptores divinitatis. Quam ob causam a poetis quondam dicti sunt deos e coelo deiicere voluisse*»⁵⁹. Huge bellied, breastless, dragoon-footed and cunning, they shared no communication with the celestial regions: «*omnino terrae filii, ... nullum cum Deo commercium habentes... ingenii interdum multum, mentis et spiritus non perinde habentes*»⁶⁰.

As Bruno reminds us, it was the ass' terrifying voice which scattered and defeated the Giants – «*id est huius mundi principes et sapientes*»⁶¹, that is, the princes and wise of the world – during their rebellion against the gods, so that the gods themselves devoted some stars to the asses. Victory and Glory, but also triumphant Vileness of all Vileness, come next to the ass, so as to remind the Giant of their defeat. I do not entirely agree with the translation mentioned above, but the fundamental meaning is not affected by the emendations I could suggest. Anyway, I think that the unnameable quality of Mercury lies properly in his nature of herald of an ancient but renewed message of rebellion against the traditional divinity.

There are many figures by which Bruno represents himself together with the «*Nolana filosofia*». We have the 'ethical' man, who takes action in the *Spaccio de la bestia trionfante*, as a lawgiver and a beginner of new forms of civilization; the 'furious lover', who shares a peculiar dialectic with the «*Fastidito*» – the one who is «*in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*»⁶². Then we find the magician, who is the most closely connected with the messenger, but who is linked to the

57. *Ivi*, p. 239.

58. See G. Budé, *De transitu*, II, p. 176.

59. *Ivi*, III, p. 243.

60. *Ivi*, III, f. 244.

61. See G. Bruno, *De imaginum compositione*, p. 238.

62. This definition can be found in the *Candelaio* but also in the *Eroici Furori*.

furious lover as well, thanks to the role of the art of memory. These figures do not interlock perfectly. Just as an example, both the ethical man and the messenger have to deal with crowds, whereas the quest of the furious lover is one for earthly immortality, but it lives in the wildness and in loneliness, in a sort of folly (*insania*) which is removed from civil honour.

Let us go back to Guillaume Budé. He describes the advent of the sacred kingdom as the end of Hope, in which understanding and knowledge replace opinion and faith. Present, past and future are cancelled in the instant – «pro instanti, praetereunti, venturoque, non alia atque alia praesentis et futuri excipiens instantia»⁶³. Regret and expectation are over. Moreover: soul and body find their «consensus» once again. I do not have to recall the pages in which the furious lover faces all these passages. Finally, hopeless and completely rooted in the earth, he will see through the flow of cosmic events, in full awareness, to the image of the essence. I would be tempted to say through the full exploitation of the powers of the mind, the image of the self in its full realization. Bruno writes about the vision of Minerva in his *Oratio valedictoria*⁶⁴: «vidi; si tamen vidi, et non perii».

But, as Budé wonders in his *De studio*, «quonam modo laboris sui commentationumque fructum cum posteritate communicare»⁶⁵? – how will one share one's fruits with posterity without the Mercury of eloquence?

I think there is a turning point in Bruno's adventure. In his last works and in the *De vinculis in genere* in particular, he turns his mind to the issues of communication, persuasiveness, charisma, seduction. Mercuriality is still a focus, but Bruno is making it one of the most problematic points of his thought.

63. See G. Budé, *De transitu*, III, p. 212.

64. See *Oratio valedictoria*, in *Opera*, I, 1, p. 7; Bruno read it in Wittenberg in 1588.

65. See G. Budé, *De studio*, p. 6.

MICHEL-PIERRE LERNER

LA SCIENCE GALILÉENNE
SELON TOMMASO CAMPANELLA

SUMMARY

The enthusiastic welcome with which Campanella greeted the discoveries outlined by Galileo in his *Sidereus nuncius* at the beginning of 1611, the *Apologia* written five years later and the support the former provided in 1632 during the latter's battle over the *Dialogo* represent the better known details of Campanella's relations with his famous contemporary. The present study seeks, using less frequently studied texts by Campanella, to shed light on his appraisal of the results of Galilean science. It is shown that most of the conclusions which Galileo came to in the field of physics were debated and rejected by Campanella, together with the philosophical approach and epistemology which underlay them. The conclusion is that the most fundamental difference between them stemmed from the question of the nature and the ends of knowledge derived from reading the book of nature.

★

Deux heures durant, j'ai écouté avec une joie intense le *Messager céleste* narrant les secrets de Dieu que tu as vus récemment dans le ciel, et qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter: c'est assurément une narration de plusieurs jours que j'aurais souhaitée!¹

Dès les premiers mots de la lettre adressée par Campanella à Galilée en janvier 1611, le ton est donné: c'est celui de l'enthousiasme devant le spectacle céleste inédit que, tel un autre S. Paul ravi au-delà du ciel jusqu'alors connu des mortels, Galilée a été autorisé par la grâce divine à révéler aux hommes².

1. Cf. T. Campanella, *Lettere*, n. 31, éd. V. Spampanato, Laterza, Bari 1927, p. 163: «Sidereum Nuncium quae recens vidisti in caelo arcana Dei, neque non licet homini loqui [cf. 2 *Cor.* 12,4] narrantem, duabus horis iocundissime audiui; atqui pluribus sane diebus extensam narrationem optassem». (On trouvera une traduction italienne, malheureusement pas toujours correcte, de cette lettre dans T. Campanella, *Apologia di Galileo*, a cura di G. Ditadi e A. Lotto, Isonomia, Este [Padova] 1992, pp. 220-35). C'est aussi «avec grand plaisir» (*magna cum voluptate*) que Campanella lira plus tard, dans la même année 1611, les *Astronomiae instauratae progymnasmata* de Tycho Brahe parus une première fois en 1602 à Prague [2e éd. 1610]; mais il lui faudra vingt jours, compte tenu de la taille du livre, pour les «dévorer» tout entiers: voir *Articuli prophetales*, éd. G. Ernst, La Nuova Italia, Florence 1976, p. 300.

2. Voir aussi *infra* note 63. Quelque vingt ans plus tard, le 7 mai 1632, Campanella

A la différence de certains de ses contemporains, Campanella accepte en effet d'emblée la réalité des spectacles célestes dévoilés par «l'admirable instrument», dont il attribue l'invention à Galilée lui-même³. Montagnes lunaires, multitude d'étoiles peuplant la Voie Lactée, astres «médicéens»: ces faits sont tenus sans restriction pour des données incontestables de l'observation⁴. Mais le dominicain, que sa condition de reclus prive du spectacle du ciel, regrette que la hâte de publier n'ait pas permis à Galilée d'apporter tous les éclaircissements qu'il aurait souhaité trouver dans son livre⁵. Il ne suit pas non plus aveuglément toutes les explications avancées par Galilée touchant ses découvertes, et il va bien au-delà des conclusions que ce dernier se serait autorisé à tirer de l'hypothèse héliocentrique – à laquelle, il convient de le noter, Galilée se rallie pour la première fois publiquement dans le *Sidereus nuncius*⁶.

écrira à Gassendi, en empruntant cette fois à Ovide et à Lucrèce: «Galilaeus coelestium occultissima nostro suppon[it] ingenio ostiumque pand[it] per quod extra flammaniam moenia mundi longe procedamus ad inexplorata systemata conspiciunda» (cf. *Lettere*, n. 63, p. 237). Plus bas dans la lettre de 1611 (cf. p. 166), Campanella compare l'astronome padouan à un nouveau Christophe Colomb dévoilant à l'humanité des cieux jusque là inconnus. Sur le rapprochement de Galilée avec Colomb, qui avait inspiré d'autres lecteurs du *Sidereus nuncius* comme Kepler, et qui sera repris notamment par G.B. Marino dans son *Adone*, voir J. Kepler, *Dissertatio cum sidereo nuncio*, dans *Gesammelte Werke* [=KGW], éd. W. von Dyck et M. Caspar, C. H. Beck, Munich 1937-1991 (en cours de publication), vol. IV; nous citons ce texte dans l'édition suivante: *Discussion avec le Messenger céleste*, texte, trad. et notes par I. Pantin, Les Belles Lettres, Paris 1993: cf. pp. 25 et 105-6 (notes 180-1); voir aussi G. Aquilecchia, *Da Bruno a Marino* [1980], repris dans *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Rome 1993, pp. 287-92, et A. Battistini, «Cedat Columbus!» e «Vicisti, Galilae!»: due esploratori a confronto nell'immaginario barocco, «Annali d'Italianistica», X (1992), pp. 116-32.

3. Sur la lunette galiléenne (origine, principe, performances, etc.), voir la mise au point détaillée d'I. Pantin dans son édition de Galilée, *Le Messenger céleste*, texte, trad. et notes, Les Belles Lettres, Paris 1992, pp. IX-XXII et 95-102.

4. Dans la *Dissertatio cum sidereo nuncio* sortie des presses dès l'automne 1610, Kepler avait lui aussi accordé crédit à Galilée pour ses observations avant d'avoir pu les contrôler personnellement avec une lunette: cf. *Discussion avec le messenger céleste*, cit.

5. Cf. *Lettere*, p. 163: «Haud quidem Copernicus vel Tychon vel alius quispiam tam praepropere huiusmodi *Nuncium* emisisset, nisi prius omnes adhuc latentes stellas adnotasset et distantias earum inter se et ad fixas patentes conscripisset et modum conversionum astrorum medicorum et periodos metitus esset, et siqui alii caeteros planetas vel fixas circumeunt considerasset et motus omnium stellarum... emendasset». Galilée n'écrira jamais un traité d'astronomie complet, comme celui dont Campanella énumère ici un certain nombre de chapitres possibles. Il est par ailleurs inutile de rappeler que le but recherché par Galilée avec la publication rapide du *Sidereus nuncius* était tout autre.

6. Cf. *Le Messenger céleste*, cit., pp. 3, 21-2 et 47.

Ainsi, Campanella rejette l'idée que les taches sombres de la lune correspondraient à des mers sur notre satellite: au contraire, pense-t-il, l'eau de ces mers devrait réfléchir vers nous une lumière brillante⁷. Ou encore, il demande à Galilée de réviser son explication du grossissement différent des planètes et des étoiles vues à travers la lunette. Touchant la question du *systema mundi*, Campanella reconnaît sans hésiter en Galilée un copernicien. A ce propos, il rappelle que dans sa *Metaphysica*, achevée avant qu'il ne lise le *Sidereus*⁸, il avait déjà soutenu la possibilité d'une structure héliocentrique du monde; mais il avait aussi dénoncé dans cet ouvrage des incohérences et des erreurs chez Copernic, invitant ici Galilée à faire de même et à corriger, selon ses propres termes, *plurima copernicea dogmata*⁹. Parmi ces incohérences, Campanella avait noté l'absurdité qui consisterait à mettre au centre du monde un soleil absolument immobile: étant constitué du feu le plus actif, il fallait poser qu'il tourne nécessairement sur lui-même¹⁰. Quant à la terre, elle graviterait autour du soleil sous la motion d'une âme identique à celle qu'Origène prêtait aux astres¹¹.

Mais notre auteur avait encore suggéré, dans la *Metaphysica*, que l'univers pourrait comprendre plus de systèmes qui nous sont invisibles que de systèmes visibles. Pourquoi donc, se demande-t-il ici,

7. Cf. *Lettere*, p. 167. Kepler avait lui aussi soutenu, avant 1610, une idée semblable touchant la lumière réfléchie par les mers lunaires; mais la lecture du *Sidereus* le convaincrà de se rallier à l'argumentation galiléenne: cf. *Discussion avec le Messager céleste* cit., pp. 15-6 et notes 104-12 *ad loc.*

8. Sur les différentes versions de la *Metaphysica*, voir L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Tipografia Vincenzo Buona, Turin 1940, pp. 119-22, et l'introduction à la réimpression de la *Metaphysica*, Bottega d'Erasmus, Turin 1961, pp. III-VI.

9. Cf. *Lettere*, p. 168. Campanella avait également critiqué Copernic, avec Ptolémée et d'autres astronomes, dans un *De astronomia* composé en 1604 (perdu): cf. L. Firpo, *Bibliografia*, cit., pp. 184-6. Nous verrons plus bas quelles sont les erreurs coperniciennes que notre auteur demandait (et demandera en vain) à Galilée de «corriger».

10. Cf. *Lettere*, p. 164; sur cette question, voir M.-P. Lerner, «*Sicut nodus in tabula*». *De la rotation propre du soleil au XVI^e siècle*, «Journal for the History of Astronomy», XI (1980), pp. 114-29. Galilée a souligné seulement trois passages ou mots de Campanella dans cette lettre qui nous est parvenue dans une copie faite de sa propre main: «si [Sol] potentissimus siet – origenica – et tamen funera huius [Aristotelis]...», mais sans prendre la plume pour répondre au dominicain: cf. *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale a cura di A. Favaro, 20 vol., G. Barbèra, Florence 1890-1909 (réimp. 1968), [= EN] X, pp. 22-3.

11. *Ibid.*, p. 164, où Campanella emploie l'expression *anima origenica*, qui n'a pas été toujours bien comprise; pour la référence à Origène, cf. *Traité des principes*, I, 7, 2-3, éd H. Crouzel et M. Simonetti, t. I (livres I et II), Editions du Cerf, Paris 1978, pp. 209-15.

après un Giordano Bruno¹², n'y aurait-il pas autour de chaque étoile fixe un cortège de planètes mobiles, planètes qui seraient de surcroît toutes habitées? Et Campanella de s'interroger, à la manière de Kepler, sur leurs habitants¹³: se croient-ils, chacun sur sa planète, au centre du monde? quelle astronomie et quelle astrologie ont-ils? quelle est leur organisation sociale et leur statut au regard de la béatitude? si la lune est plus vile que la terre, comme sa taille et son mouvement autour de notre globe le suggèrent, les «lunaires» ne seront-ils pas moins heureux que les terrestres?¹⁴

Nous sommes fort loin des questions que Galilée se posait (et se posera jamais) à propos du nouveau monde céleste qu'il découvrirait: on sait même qu'il récusera expressément, par prudence ou par conviction, toute extrapolation relative à de possibles habitants sur la lune, ou sur d'autres planètes, qui ressembleraient tant soit peu aux hommes ou à des animaux terrestres¹⁵. Mais, il convient de le souligner d'emblée, ce sont là des questions que Campanella n'adresse pas à Galilée, et même qu'il lui déconseille de se poser. Pourquoi? Tout simplement parce qu'elles ne relèveraient pas de sa compétence. C'est ce qu'un passage de la lettre du dominicain suggère à propos des montagnes de la lune: alors que Galilée, sur la base d'un calcul, conclut (à tort) que les montagnes lunaires seraient sensiblement plus hautes que les montagnes terrestres¹⁶, Campanella, qui ne dis-

12. Voir par exemple *De l'infinito, universo e mondi*, dial. 4 et 5, in G. Bruno, *Dialoghi italiani*, éd. G. Gentile-G. Aquilecchia, Sansoni, Florence 1958, pp. 471 ss. Il est certain que Campanella a connu les idées de Bruno, mais la prudence lui interdisait de le nommer ouvertement: quand il cite son confrère «hérétique», c'est sous l'appellation de *quidam Nolanus*, comme dans l'*Apologia pro Galileo*, Francfort 1622, p. 9.

13. Voir sur ce point J. Kepler, *Discussion avec le messager céleste*, cit., pp. 26-9 et notes *ad loc.*; voir aussi S. J. Dick, *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge U. P., Cambridge-Londres 1984, pp. 69 ss.

14. Cf. *Lettere*, pp. 163-4.

15. Galilée est très réservé vis-à-vis de ce genre de spéculations: voir *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, Rome 1613 [= *Istoria*], Troisième lettre, dans EN V, pp. 220, où il pourrait répondre indirectement aux «paradoxes» de Kepler. Sur les «imaginazioni» plus ou moins débridées que le lecture du *Sidereus nuncius* alimentera chez divers auteurs, voir l'étude de M. Torrini, «*Et vidi coelum novum et terram novam*». *A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo*, «Nuncius», I (1986), pp. 49-77.

16. Cf. *Le Messager céleste*, cit., pp. 17-9. En fait, la plus haute montagne lunaire – le mont Leibniz – dépasse 8000 mètres, un chiffre qui n'est pas trop loin des «4 milles italiens» (soit environ 6000 mètres) dont parle Galilée; en revanche, à la différence de certains de ses contemporains, il sous-estime grandement la hauteur des montagnes terrestres lorsqu'il déclare qu'aucune ne dépasserait 1 mille italien: sur ce point voir les notes d'I. Pantin, *ibid*, pp. 70-3 (notes 67 à 70).

cute pas la validité de cette conclusion, propose une explication physique (*ratio physica*) de son cru: étant plus proche du soleil que de la terre quand elle est en conjonction, mais plus éloignée quand elle est en opposition, la lune subirait une action inégale du soleil, et par suite elle serait elle-même inégale quant à son relief¹⁷! En revanche, s'agissant de la structure héliocentrique du monde, le jugement de Campanella sur ce que Galilée a compétence pour dire en tant qu'astronome, est clairement exprimé:

Pourquoi le centre de l'univers et la circonférence étoilée demeurent immobiles, tandis que onze astres mènent leurs danses autour de centres différents, je ne te demande pas [de le dire], à moins que tu n'outrepasses les bornes des mathématiques¹⁸.

Que ce soit là en fait une clause de style sous la plume de notre auteur, plutôt qu'une réelle invitation faite à Galilée de spéculer en philosophe, n'est pas douteux. Aux yeux de Campanella, le «Messager céleste» ne serait pas habilité professionnellement à franchir les limites de l'astronomie, science d'observation et de calcul. C'est ce qui ressort cette fois de façon explicite de ses considérations déjà évoquées touchant les habitants éventuels des autres planètes, de leur situation au regard de la grâce, et en particulier de celle des habitants de la lune (considérée par Bède le Vénérable comme le lieu du paradis terrestre). Campanella conclut en effet ce passage de la façon suivante:

Mais ce sujet est métaphysique, et j'en ai abondamment parlé; en revanche, nous attendions de toi que tu traites de ce qui touche aux problèmes mathématiques¹⁹.

17. Cf. *Lettere*, p. 169: «Quod mones, lunares montes et eminentias maiores esse terrenis, physica ratione probari etiam potest: quoniam nimirum fit soli propinquior tellure in synodis et remotior in diametris; ergo actionem eius inaequaliorem valde suscipit, ac proinde inaequalior evaserit est opus».

18. *Ibid.*, p. 167: «Cur autem centrum universale et peripheria stellata stent immobiliter, undecim vero sidera choreas ducant circa centrum alia aliud, abs te non requiro, nisi mathesin transcendas». Campanella a ajouté aux sept planètes mobiles les quatre astres médicéens qui tournent autour de Jupiter. Quelques mois après la parution du *Sidereus*, Galilée découvrira deux nouveaux «corps» célestes à proximité immédiate de Saturne.

19. *Ibid.*, p. 164: «Sed hoc negocium est metaphysicum, de quo ipse pluribus egi: quae autem mathematicam tangunt negociationem, abs te expectabamus». Sur l'opinion de Bède relative au paradis terrestre, mentionnée et critiquée par S. Thomas, cf. *Summa Theologiae*, I, q. 102, a. 1: «Dicit enim Beda [Glossa ord. super *Gen.* II 8] quod Paradisus pertingit usque ad lunarem circulum».

Il est clair que Campanella a pris ici au sens strict le titre de *mathematicus* que Galilée fait figurer sur le frontispice du *Sidereus nuncius* – même si, comme on le verra plus bas, ce texte n'est pas à ses yeux une oeuvre purement mathématique, mais relève d'un autre genre. Et tout se passe comme si par la suite il avait voulu largement ignorer la volonté expresse de Galilée de se voir reconnu la qualité de «philosophe». Aussi bien le *Discorso... intorno alle cose che stanno in su l'acqua* de 1612 est-il donné comme composé par Galilée en tant que *Filosofo e Matematico* du prince de Médicis, titres qui figureront régulièrement, et dans le même ordre, en tête de tous ses ouvrages publiés par la suite²⁰. La réticence du moine calabrais à reconnaître à Galilée la qualité de philosophe – du moins au seul sens acceptable à ses yeux – doit être prise en compte, car elle conditionnera pour une bonne part son jugement sur la science de son illustre contemporain²¹.

On a une confirmation éloquente de cette réticence, pour ne pas parler de méfiance, vis-à-vis des initiatives «philosophiques» de Galilée dans l'accueil que Campanella réserve précisément au *Discorso* de 1612 sur les corps flottants. Il écrit en effet sans détour dans sa lettre de mars 1614 à Galilée:

20. Galilée, pour justifier l'obtention du titre de *Philosophe* aussi bien que de *Mathématicien*, écrivait avoir «studiato più anni in filosofia che mesi in matematica pura» (cf. lettre à B. Vinta du 7 mai 1610, EN X, p. 353). Sur l'usage qu'il fit du titre de *Filosofo e Matematico* que le Grand Duc de Florence lui reconnut formellement en juillet 1610 pour le remercier du «don» des planètes médicéennes, voir les analyses de M. Biagioli, *Galileo Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago U. P., Chicago et Londres 1993, pp. 127 et 227-32. Nombreux furent les lecteurs du *Discorso* qui dénièrent à Galilée le droit de traiter en tant que mathématicien d'un phénomène naturel comme la flottaison, et qui lui refusèrent le titre de philosophe: cf. *ibid.*, pp. 203-7.

21. Que Galilée fût pleinement conscient de la nouveauté de sa démarche, fondée sur la conviction qu'il n'y a pas *hétérogénéité* entre l'intelligibilité propre à la méthode mathématique et celle de la physique, ou philosophie naturelle, c'est ce que met en lumière ce texte remarquable écrit dans les annés de composition du *Discorso* de 1612: «Je me vois déjà rabroué par mes adversaires et je les entends me crier dans les oreilles qu'une chose est de traiter de la nature en physicien et autre chose en mathématicien, que les géomètres doivent demeurer dans leurs songeries et ne pas se mêler de sujets philosophiques où la vérité est fort différente de la vérité mathématique. Comme si la vérité n'était pas une. Comme si la géométrie, à notre époque, pouvait porter préjudice au développement de la vraie philosophie. Comme s'il était impossible d'être philosophe et géomètre, comme si celui qui sait la géométrie ne pouvait pas savoir la physique, ni raisonner en physicien des problèmes de la physique» (cf. EN IV, p. 49, texte cité et traduit par M. Clavelin dans *L'antiaristotélisme de Galilée: réalité ou légende?*, in *Platon et Aristote à la Renaissance* (XVI^e Colloque International de Tours), Vrin, Paris 1976, p. 265.

Je déplore grandement, comme je vous l'ai écrit l'été dernier²², que vous ayez pris les corps flottants comme objet d'étude, et que vous ayez découvert que tout est atomes, et qu'il n'y a rien de plus que des relations; vous avez découvert de nombreuses propositions dont vous ne pouvez pas être sûr, ni dire qu'elles sont vraies, et de nombreuses autres que l'on ne peut pas soutenir aussi facilement²³.

Ce faisant, Galilée a donné prétexte à ses ennemis de nier «toutes les choses célestes» qu'il avait enseignées²⁴. Et Campanella d'ajouter, sur le ton du sermon:

O Dieu, ce fut là quelque péché afin d'humilier l'immense orgueil dans lequel vous pouviez tomber en découvrant aux mortels tant de grandes choses avec autant de bonheur. Aussi je voudrais que vous prissiez cela comme venant de Dieu, et que vous nous dévoiliiez les théâtres et les scènes sur lesquels l'Esprit éternel représente autant de grands jeux de roues superposées²⁵.

Bien qu'hostile sur le fond à la doctrine physique qui sous-tend l'analyse galiléenne des corps flottants, Campanella a pris la peine d'écrire *quattro articoli* pour l'examiner de façon approfondie. C'est probablement dans les *Disputationes physiologicae* que l'on trouve la version la plus proche du texte primitif de 1613. Dans les trois articles (et non quatre) qui composent la *Quaestio* 32 intitulée *De natibili et submergibili*, Campanella passe d'abord en revue, dans l'article 1, les conceptions relatives au lourd et au léger d'Aristote, puis des platoniciens, et enfin des démocritéens et de Galilée²⁶. Il s'interroge dans l'article 2 sur le rôle des divers facteurs pouvant expliquer la flottaison: figure du solide (Aristote), effluves d'atomes ignés (Démocrite), contact de l'air (Galilée), et, en dernier lieu, *sensus conservationis* du milieu et du

22. Cette lettre, écrite au cours de l'été 1613, est perdue.

23. Cf. *Lettere*, n. 33, p. 176: «Assai mi duole, come li scrissi questa età passata, che s'è posta a trattar delle cose galleggianti, etc. ed ha scoperto tutto atomi, e niente altro più che relazioni trovarsi, etc. e molte proposizioni che non può assicurarle e dir che fosser vere, e molte che non si ponno sostenere così facilmente».

24. Sur les critiques adressées au *Discorso*, voir M. Biagioli, *Galileo Courtier*, cit., pp. 170-209.

25. Cf. *Lettere*, p. 177: «O Dio, qualche peccato fu questo, per umiliar la immensa superbia in che Vostra Signoria potea sormontare scoprendo a' mortali tante gran cose tanto felicemente. Però vorrei che pigli questo da Dio, e ci vada scoprendo li teatri e scene nelle quali rappresenta il Senno eterno tanti gran giochi di rote sopra ruote».

26. Cf. *Disputationes physiologicae*, dans *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Paris 1637, pp. 304-10.

mobile (conception qu'il soutient lui-même)²⁷. Enfin, dans l'article 3, Campanella examine les causes de l'immersion proposées avant lui: différence de gravité spécifique du solide et de l'eau (Archimède, suivi par Galilée), figure du mobile et résistance de l'eau (Aristote), rapport entre vide et plein (Démocrite), ou entre densité et rareté²⁸.

Les vingt pages in folio que Campanella consacre à l'examen de ces diverses questions dans les *Disputationes*, et le traitement plus long encore qu'il leur réserve dans la *Metaphysica*²⁹, montrent, au-delà d'un intérêt pour le sujet lui-même, la volonté de discuter la quasi-totalité des conclusions auxquelles Galilée est parvenu dans le *Discorso* en recourant à une méthode radicalement nouvelle, qui emprunte à la fois à l'hydrostatique archimédienne et à la science mécanique du Pseudo-Aristote³⁰. Il n'est pas possible de suivre toutes les remarques et critiques, à la fois minutieuses et redondantes, que la lecture de ce texte difficile, mal compris des contemporains de Galilée, a inspirées à Campanella. Nous retiendrons seulement certains points qui intéressent plus directement la conception de la science de la nature que Campanella y voit, et qu'il condamne. Touchant d'abord un point méthodologique fondamental, Campanella aurait aimé que Galilée justifie en quoi le modèle de la balance est adapté à l'étude des mouvements de l'eau et du solide, dès lors que ni l'un ni l'autre ne sont pesés en référence à un même centre de poids, et que ni l'un ni l'autre ne sont à des distances plus ou moins grandes de ce centre par rapport auquel les différents «moments» (terme qui désigne la résultante du poids et de la vitesse) sont mesurés³¹. C'était au moins percevoir là avec acuité une innovation conceptuelle, à laquelle du reste d'autres contemporains seront également sensibles³². Autre point qui fait difficulté aux yeux de Campanella: la double inspiration archimédienne et démocritéenne du *Discorso*. Car il ne fait pas de doute pour

27. *Ibid.*, pp. 311-18.

28. *Ibid.*, p. 319-23.

29. Cf. *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres libri 18*, Paris 1638, pars I, pp. 214-31.

30. Pour une analyse de la méthode de Galilée et de ses résultats en hydrostatique, voir l'ouvrage de W. R. Shea, *La révolution galiléenne*, trad. fr., Seuil, Paris 1992, pp. 34-74.

31. Cf. *Qu. phys.*, cit., p. 322.

32. Voir sur ce point W. R. Shea, *La révolution galiléenne*, cit., pp. 38 ss. Sur la notion de moment, voir M. L. Altieri-Biagi, *Galileo e la terminologia tecnico-scientifica*, Olschki, Florence 1965, pp. 44-55, et la monographie de P. Galluzzi, *Momento. Studi galileiani*, Edizioni dell'Ateneo, Rome 1979.

lui que Galilée reprend au philosophe grec l'idée fondamentale de l'atomisme:

Je m'étonne que le très perspicace Galilée puisse suivre simultanément Archimède et Démocrite. On ne peut pas dire, en effet, selon Démocrite qu'une chose est plus lourde *specie* si elle n'est pas plus lourde *absolute*. Or, ce qui a une plus grande capacité (*moles*) contiendra toujours plus d'atomes si son poids est plus grand³³.

C'est donc le principe même de l'explication de la submersion et de la flottaison par des différences de gravité relative que Campanella semble tenir pour inconciliable avec une doctrine atomistique de la matière. Selon lui, on ne pourrait pas expliquer qu'un volume d'eau de 100 livres puisse soutenir une poutre de 1000 livres (puisque celle-ci contient, par définition, beaucoup plus d'atomes que l'eau considérée!), sans recourir à d'autres principes de nature incorporelle³⁴.

Au-delà de l'incohérence de la critique de Campanella sur ce point précis, on voit bien ce qui le sépare de Galilée. Alors que ce dernier estime avoir trouvé la «cause vraie, intrinsèque et propre» des phénomènes qu'il étudie dans les différences respectives de poids du milieu et du mobile³⁵, le dominicain a une toute autre conception de l'explication qui doit être mise en oeuvre. Comme il le formulait de façon brève, mais efficace, dans la lettre de 1614 citée plus haut, Galilée ne trouve entre les corps «que des relations»: il n'atteint pas la *vraie cause* de leurs déplacements – une thèse que le dominicain partage, bien que pour des raisons *sui generis*, avec des auteurs «traditionnalistes» qui estiment que Galilée n'a pas donné le *quia* des phénomènes de

33. Cf. *Qu. phys.*, cit., p. 319: «miror quomodo Galilaeus acutissimus Archimedem simul sectetur et Democritum. Non enim potest assignari aliquid gravius specie secundum Democritum, nisi etiam absolute gravius. Quod enim est maioris molis semper plura continebit atoma, si et maioris est ponderis».

34. *Ibid.*, 319-20: «Trabes ergo mille librarum plura atoma habet quam aqua centum librarum: tunc non est ratio cur ista illam sustineat, nisi recurras ad virtutes incorporeas, et species ideatas et situm universi». Dans le *Discorso* (cf. EN IV, p. 79), les données relatives à la flottaison de la poutre sont encore plus spectaculaires, puisque si Galilée donne bien 1000 livres à celle-ci, il soutient qu'elle pourrait être soulevée *da dieci libbre d'acqua, e meno*. La formulation ne suggère pas qu'il s'agisse d'une expérimentation effectivement réalisée.

35. Cf. *Discorso*, EN IV, p. 79: «Parmi d'aver... a bastanza dichiarata e aperta la strada alla contemplazione della vera, intrinseca et propria cagione de' diversi movimenti e della quiete de' diversi corpi solidi ne' diversi mezzi e in particolare nell'acqua, mostrando come in effetto il tutto dipende dagli scambievoli eccessi della gravità de' mobili e de' mezzi».

flottaison et de submersion³⁶. Campanella, lui, a découvert cette raison: elle est liée à la structure primalitaire de l'être telle qu'il l'avait exposée dès 1602 dans sa *Metafisica* italienne. La doctrine des trois primalités, ou proprincipes, qui «essentient» tout être, à savoir la puissance, la sagesse et l'amour, est en effet la clé de l'intelligibilité de toutes les actions et opérations naturelles. C'est sur elle que repose la physique pansensiste développée dans le *Del senso delle cose e della magia* de 1604, et toute explication qui ne prend pas en compte cette structure trinitaire de l'être sera, par définition, incomplète ou fausse³⁷.

Le texte suivant de la *Quaestio* 32 donnera une idée suffisante, croyons-nous, du type d'analyse que le dominicain oppose à Galilée comme seule acceptable par un philosophe. Commentant le cas spectaculaire et paradoxal de la poutre, Campanella écrit que, pour l'expliquer, il faut recourir

au sens et à l'amour de son entité et de sa conservation. On ne dira pas que ce qui est plus lourd est submergé par l'eau, puisque cette poutre si grande flotte sur si peu d'eau, mais que c'est ce dont l'idéation spéciale requiert une position basse dans le monde... Les choses ont donc un mouvement [qui dépend] de la lourdeur (*gravitas*), et un autre de l'affinité (*cognatio*). La lourdeur des choses vient de la corpulence, la corpulence de la densité, la densité de l'union, l'union de l'unité et de ses primalités, la puissance, la sagesse et l'amour. Quant à l'affinité, [elle vient] de la ressemblance, la ressemblance de l'idée commune, et l'idée est dans l'unité première. Les choses semblables en tant que semblables sont unes, d'où l'on voit que les lourdeurs matérielle [et] formelle, ou propensions, dérivent de l'unité (mais) sont différentes. En effet, celle-là tend toujours et seulement vers le centre, celle-ci recherche la conformité et les choses semblables, et l'amour, la puissance et le sens naturel sont dans l'une et dans l'autre. Celui qui ne prend pas ces choses en considération *philosophe en vain, ou de façon insuffisante*³⁸.

36. Voir, par exemple, les objections de Vincenzo De Grazia dans ses *Considerazioni ... sopra il Discorso di Galileo Galilei intorno alle cose...*, Florence 1613 (reproduit dans EN IV, pp. 373-440, en particulier p. 398), et les remarques de M. Torrini dans *Galileo copernicano*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII (1993), pp. 28-30 et 38-9; voir aussi M. Biagioli, *Galileo Courtier*, cf. *supra* note 24, où l'on trouvera une longue analyse de la réaction des aristotéliens au *Discorso* de Galilée.

37. Nous avons analysé la doctrine campanellienne dans notre thèse de doctorat d'État intitulée *Pansensisme et interprétation de la nature chez Tommaso Campanella*, Paris 1986.

38. Cf. *Qu. phys.*, p. 320: «Itaque ad sensum et amorem suae entitatis et conservationis recurras: nec dicas quod gravius est aquis submergi, cum trabes illa tanta in tantilla aqua natet: sed cuius specialis ideatio requirit situm inferiorem in mundo... Habent ergo res alium motum a gravitate, alium a cognatione, gravitatem habent a corpulentia, corpulentiam a densitate, densitatem ab unione, unionem ab unitate et

Plus brièvement, et pour reprendre l'avertissement que Campanella adresse aux «démocritéens» (et à Galilée) en conclusion de son analyse parallèle du *Discorso* dans la *Metaphysica*, «la physique sans la métaphysique est insuffisante pour la connaissance des choses»³⁹.

Dans la lettre de mars 1614, Campanella ne souffle mot de l'*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti comprese in tre lettere*, parues un an auparavant. Ce silence est curieux, car, à en croire F. Cesi, il en aurait eu connaissance peu de temps après leur parution, et il se serait mis tout de suite à écrire sur le sujet⁴⁰. Quoiqu'il en soit sur ce point, il faut remarquer ceci. À l'instar du *Sidereus nuncius*, l'*Istoria* amènera Campanella à réfléchir, et à remettre partiellement en cause les fondements télésiens de sa cosmologie initiale. C'est ce qu'atteste une section de l'article 2 de la *Quaestio* 10 des *Disputationes physiologicae* intitulée *De maculis solis*⁴¹, où l'hypothèse héliocentrique est à nouveau évoquée comme une forte probabilité sur la base des nouvelles observations télescopiques⁴². Mais le problème de la nature

suis primalitatibus potentia, sapientia et amore. At cognationem a consimilitudine, consimilitudinem a communi idea, ideam vero in prima unitate. Similia enim in quantum similia unum sunt, ut videas et materialem [et] formalem gravitatem seu propensionem ab unitate derivari et varias esse. Nam illa ad centrum solum et semper tendit, ista ad conformationem et res sibi consimiles, et in utrisque esse amorem, potentiam et sensum naturalem; et qui ista non considerat *vel perperam vel insufficienter philosophatur*» (souligné par nous).

39. Cf. *Met.*, pars I, p. 231, col. b: «Physica ergo absque Metaphysica non sufficit ad rerum notionem». Le titre de l'article qui s'achève sur cette conclusion est le suivant: «Vera et multiplex ratio qua natant solida contactu aeris, ex parte aquae et aeris et solidi in nostro dogmate». On ne manquera pas de citer ici la réponse indirecte de Galilée à de semblables discours touchant le problème des corps flottants (mais la remarque a évidemment une portée plus générale): voir EN IV, p. 738, note 2: «Al p[adre] Camp[anella]. Io stimo più il trovar un vero, benché di cosa leggiera, che 'l disputar lungamente delle massime questioni senza conseguir verità nessuna». Irait dans le même sens cette caractérisation de la méthode galiléenne par B. Castelli, toujours à propos des corps flottants: «Galileo, il quale, essendo usato a studiare sul libro della natura, dove le cose sono scritte in un modo solo, non saprebbe disputar problema alcuno *ad utramque partem*, né sostenere conclusione non creduta e conosciuta prima per vera» (cf. *Errori di Giorgio Coresio nella sua operetta del galleggiare della figura* raccolti da D. Benedetto Castelli con correzione e aggiunte di Galileo, dans EN IV, p. 248).

40. Cf. lettre à Galilée du 19 juillet 1613, EN XI, p. 539. Dans le troisième livre de sa *Theologia* composé en 1614, le dominicain parle des «nubeculae circa Solem praevolitantes»: cf. *Theologicorum liber III (Cosmologia)*, éd. R. Amerio, Cedam, Rome 1964, introd. et p. 124; autres mentions des taches solaires *ibid.*, pp. 46, 114 et 120.

41. Cf. *Qu. phys.*, pp. 94-7. Il serait difficile de dire à quelle date précise cette «question» a été rédigée.

42. *Ibid.*, pp. 94-5. Campanella invoque en particulier, comme raison de douter, les

des taches solaires conduit aussi Campanella à critiquer la conception galiléenne de la lumière, pour reprocher derechef à son correspondant des carences dans le domaine de la science physique. Un reproche qui repose toutefois sur une lecture quelque peu forcée de certains passages de l'*Istoria*.

Dans la première *Lettre*, Galilée écrit à propos de la matière des taches solaires:

Je n'affirme pas que ces taches sont des nuages faits de la même substance que les nôtres, qui sont faits de vapeurs d'eau s'élevant au-dessus du sol et attirées par le soleil: je dis seulement que nous ne connaissons rien qui leur ressemble plus; qu'il s'agisse maintenant de vapeurs, ou d'exhalaisons, ou de nuages, ou de fumées produites par le corps du soleil, ou que celui-ci les attire d'ailleurs, de cela je reste incertain, ces taches pouvant être mille autres choses qui ne nous sont pas perceptibles⁴³.

Cette prudence remarquable de Galilée – il se dit sûr d'une seule chose: les taches *ne sont pas* des agrégats fortuits d'astres incorruptibles orbitant autour du soleil, comme le soutenait C. Scheiner – se retrouve dans la troisième *Lettre*, où il formule cependant une suggestion qui laissera des traces chez Campanella.

J'ai comparé [les taches] à nos nuages, ou à des fumées. Et si quelqu'un voulait cependant avancer l'opinion que pour restaurer l'immense lumière qui se diffuse continuellement d'un si grand luminaire à travers l'étendue du monde, il faudrait que le soleil soit continuellement alimenté et nourri, celui-là aurait en sa faveur non pas une, mais cent expériences concordantes, où nous voyons toutes les matières arrivées à combustion se convertir en lumière,

une suggestion tempérée toutefois par cette conclusion:

Toutefois, je n'entends avancer aucune de ces choses pour certaine, ni m'o-

phases de Vénus (rappelons toutefois que la révolution héliocentrique de Vénus est également «sauvée» dans le système tychonien).

43. Cf. *Istoria*, cit., pp. 23-4 (EN V, p. 108): «Io non ... affermo, tali macchie esser nugole della medesima sustanza delle nostre, costituita da vapori aquei sollevati dalla terra ed attratti dal Sole, ma solo dico che noi non haviamo cognizione di cosa alcuna che più li rassomigli, siano poi ò vapori, ò esalationi, ò nugole, ò fumi prodotti dal corpo solare, ò da quello attratti da altre bande, questo a me è incerto potendo esser mille altre cose impercettibili da noi». Dès la fin de l'année 1611, Kepler était arrivé à une conclusion du même ordre touchant la ressemblance des taches solaires avec les nuages et les vapeurs qui se déplacent près de la surface de la terre (cf. KGW, XVII, p. 64, texte cité par M. Bucciantini dans *Dopo il «Sidereus nuncius»: il copernicanesimo in Italia tra Galileo e Keplero*, «Nuncius», IX (1994), pp. 15-35: cf. pp. 23 ss.).

bliger à en soutenir une, n'aimant pas mêler les choses douteuses avec celles qui sont certaines et résolues⁴⁴.

Or, Campanella prête à Galilée une opinion beaucoup plus arrêtée: selon lui, ce dernier aurait proposé de voir dans les taches solaires des vapeurs qui fourniraient un aliment (*pabulum*) nécessaire pour la réfection de la lumière solaire. Certes, notre auteur reconnaît qu'il n'y a pas là une assertion formelle de la part de Galilée, mais il n'en tire pas moins la conclusion que, pour lui, la lumière serait corporelle et, plus précisément, constituée d'atomes, «comme le disait Démocrite». Une fois encore, donc, Campanella prête à Galilée, à qui il reproche de ne pas avoir exprimé clairement sa conception, une franche adhésion aux thèses atomistiques de Démocrite⁴⁵. En ne reconnaissant pas que la lumière est de nature incorporelle et *diffusiva sui*, comme Campanella dit l'avoir démontré dans la *Metaphysica*⁴⁶, et que par suite elle ne saurait être alimentée par des vapeurs corporelles, l'admirable (*mirificus*) Galilée a traité la question plus en mathématicien qu'en physicien⁴⁷. Et le même reproche lui est adressé, un peu plus bas, touchant la cause de la noirceur (*nigredo*) des taches solaires dans le processus de combustion faussement imputée, dans la troisième *Lettre*, à l'action directe du feu lui-même⁴⁸. Malgré tout, Campanella

44. *Istoria*, pp. 142-3 (EN V, pp. 230-1): «Io le agguagliai [le macchie] alle nostre nugole, ò a fumi... E se alcuno pur volesse opinabilmente stimare, che alla restaurazione dell'immensa luce, che da sì gran lampada continuamente si diffonde per l'espansion del mondo facesse di mestiere, che continuamente fusse somministrato pabulo, e nutrimento, ben'haverebbe non una sola ma 100 e tutte l'esperienze concordemente favorevoli, nelle quali vediamo tutte le materie fatte prossime all'incendersi, e convertirsi in luce... Io però non intendo di asserire alcuna di queste cose per certa, né di obbligar mi a sostenerla, non mi piacendo di mescolar le cose dubbie tra le certe e risolte».

45. Cf. *Qu. phys.*, p. 96. Il est vrai que la conclusion parut aussi s'imposer comme une évidence à d'autres lecteurs de Galilée: voir par exemple ce que B. Castelli écrivait à ce dernier le 8 mai 1612, EN XI, p. 295 (texte cité par M. Bucciattini, *Dopo il «Sidereus nuncius»*, cit., p. 32).

46. Cf. *Met.*, pars I, p. 167 col. 1-168 col. 1. Dans la *Quaestio* 10 (cf. *Qu. phys.*, p. 96), Campanella rattache à la doctrine des primalités sa conception de la lumière du soleil intrinsèquement active: «Quod enim activum est natura habet potentiam, sensum et amorem suae magnificationis, multiplicationis et diffusionis, ut Deo assimilatur maximo, aeterno et immenso, sicuti docui in *Metaph.* Igitur calor solaris cum sit activus, et ipsa lux cum sit caloris facies et epiphania, qui tactui calor, oculo lux dicitur, habet sui multiplicativam virtutem. Quapropter non indiget alimento ut crescat et sufficiat, sed subjecto in quo crescat».

47. *Qu. phys.*, p. 96: «Ergo in hoc mirificus Galilaeus plus Mathematicae quam Physicae ostendit».

48. *Ibid.*, p. 97: «Ad secundum, Galilaei responsionem mihi videri meliorem in

ne désespère pas de convaincre l'immense (*ingens*) Galilée de renoncer à l'idée de vapeurs restauratrices du Soleil, dont il faudrait encore se demander d'où elles viennent (de la terre? des planètes?), comment elles parviennent jusqu'au soleil à travers le milieu céleste, et pourquoi elles se déplacent de façon élective dans la zone équatoriale du soleil⁴⁹.

Les objections et les critiques que Campanella adresse à Galilée touchant certaines de ses interprétations soit des faits célestes nouveaux, soit de phénomènes terrestres comme les corps flottants, donnent déjà une idée de l'accueil assez contrasté qu'il réserve aux premiers «manifestes» de la science galiléenne. Tout ce qui est appréhension de la réalité dans le «livre du monde», que ce soit par observation sensible directe, ou par expérimentation, est approuvé sans réserve – sauf rares exceptions⁵⁰ – par un Campanella dont la révolte

Mathematicis quam in Physicis...: ignis non nigrefacit, sed detegit nigredinem dissimilium rerum. At si comburas aquam vitis, et res similes quae aequae inflammantur, et aurum, non videbis nigrescere accensas: sic in sole maculae illae haud nigrescunt ut urantur».

49. *Ibid.*, p. 97: «Credo ingentem Galilaum his assensurum. Neque enim ipse tueri sententiam illam profitetur, sed tantummodo adducere, ut examinetur». Campanella continuera d'affirmer que ce dernier nourrit le soleil avec les nuages qui tournent autour de lui (voir par exemple *Met.*, pars III, p. 54 col. 1). Galilée avait pourtant esquissé une réponse aux interrogations que Campanella se posera. Pour expliquer la circulation des taches dans la bande centrale du soleil correspondant à l'écliptique que parcourent les planètes dans leur révolution héliocentrique, il avait écrit: «Metterei in considerazione agli specolativi come il cader che fanno tutte in quella striscia del globo solare che soggiace alla parte del cielo per cui trascorrono e vagano i pianeti, e non altrove, dà qualche segno che essi pianeti ancora possin esser a parte di tale effetto. E quando, conforme all'opinione di qualche famoso antico, fosse a sì gran lampada sumministrato qualche restaumento all'espansion di tanta luce da i pianeti che intorno a se gli raggirano, certo, dovendo correr per le brevissime strade, non potrebbe arrivar in altre parti della solar superficie» (cf. EN V, p. 140): mais Campanella n'a pas pu connaître ce passage, clairement copernicien, de la version primitive de la Deuxième lettre, non publié dans le texte imprimé en 1613. On sait que, pour paraître, l'*Istoria e dimostrazioni* avait dû passer par le filtre de la censure: voir sur ce point W. Shea, *La Controriforma e l'esegesi biblica di Galilei*, dans A. Babolin éd., *Problemi religiosi e filosofia*, Padoue 1975, pp. 47-8, et P. Rossi, *Galileo Galilei e il libro dei Salmi*, «Rivista di filosofia», X (1978), pp. 47-9.

50. Il arrive en effet à Campanella de contredire Galilée au nom d'une expérience qu'il dit avoir refaite lui-même, sans constater des résultats identiques à ceux annoncés par Galilée: voir par exemple pour une observation de chute, *Quaestio* 32, art. 1, in *Disp. phys.*, 310: «... experimento probavi citius descendere pilam plumbeam unius unciae quam ferream unius librae; et citius ferream unius librae quam librarum quatuor ab alto projectas, ergo argumentum ab aere tenetur non secari volente, pila magna vero e desubter condensato aere multo: et Galilaeus et Aristoteles falluntur». Cette expérience de Campanella sera citée et critiquée par Jean Chrysostome Magnien dans son *Democritus reviviscens, sive Vita et philosophia Democriti*, Pavie 1646: cf.

contre l'Aristote abstrait et logicien des manuels scolaires, et l'adhésion à la philosophie de Telesio, repose pour une large part sur un programme de retour aux choses mêmes⁵¹. Et, de ce point de vue, notre auteur attend de l'astronome Galilée qu'il tire de ses découvertes télescopiques d'autres conséquences qui renouvelleront la représentation aristotélico-ptoléméenne du monde. En revanche, il estime que la voie de la spéculation métaphysique – pour laquelle Galilée n'a du reste aucun goût – lui est fermée, et que dans le champ de la physique où il s'agit de ramener les phénomènes observés à leurs causes, ses incursions sont peu décisives, voire souvent malheureuses. L'inclination que Campanella découvre dans le *Discorso*, et qu'il suspecte dans l'*Istoria*, pour une structure atomique de la matière – mais dans le cas de la lumière le rapprochement avec Démocrite ne pourrait tout au mieux prendre appui que sur un passage du *Saggiatore*, livre non cité dans cet article des *Quaestiones*⁵² – lui paraît critiquable, dans la mesure principalement où elle conduit Galilée à se contenter d'une analyse purement quantitative des phénomènes, incapable qu'il est de pénétrer l'essence des choses et de comprendre leurs opérations⁵³.

Que souhaiterait Campanella que fit Galilée? Qu'il répondît avec

Disp. I, cap. 3, prop. 13: «Aer caret gravitate et levitate», pp. 151-2 de l'édition parue à Leyde en 1648.

51. Voir à ce sujet la préface de la *Philosophia sensibus demonstrata*, Apud H. Salviandum, Naples 1591, pp. 1-14 [= éd. L. De Franco, Vivarium, Naples 1992, pp. 3-22], où Campanella développe les raisons de son aversion pour la science abstraite des aristotéliciens et son goût pour la physique télesienne, qui serait fondée sur l'usage exclusif des sens et de la raison.

52. Voir *Il Saggiatore*, § 48, éd. L. Sosio, Feltrinelli, Milan 1965, p. 266 (trad. fr. par C. Chauviré, *L'essayeur de Galilée*, Les Belles Lettres, Paris 1980, pp. 242-3 et notes 179-80, *ibid.*, pp. 297-8, où l'on trouvera un résumé des idées successives de Galilée sur la lumière). Sur l'atomisme de Galilée, voir aussi les lettres de Campanella à Peiresc citées par E. Garin dans son étude *Da Campanella a Vico*, reprise dans *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri-Lischi, Pise 1970, p. 82, et le texte que nous citons à la note suivante.

53. Dans l'*Istoria e dimostrazioni* (cf. EN V, p. 187), Galilée explique que toute spéculation sur l'essence des corps est impossible, et de surcroît inutile. Dans une importante lettre à Peiresc du 19 juin 1636, récemment retrouvée et publiée par G. Ernst et E. Canone (cf. *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX (1994), pp. 353-66), le dominicain maintient son jugement sur l'atomisme galiléen: «Quanto alla sua dimanda, rispondo ch'io son certissimo ch'il signor Galileo in molte cose, massime nei principii, è con Democrito e dal discorrer c'ha fatto meco in Roma, e da quel che scrive nell'opuscolo *De natantibus* et nel *Saggiatore*». En marge de ce passage, on lit: «el padre Castelli [e]t monsignor [C]iampoli e condiscepoli [per] tal lo difendono» (cf. *art. cit.*, p. 363).

la compétence propre qui est la sienne aux demandes des philosophes:

Tous les philosophes du monde sont suspendus à votre plume, parce qu'on ne peut pas en vérité philosopher sans un système véritable et reconnu de la construction des mondes, tel que celui que nous attendons de vous.

Et il lui indique la méthode: «Que Votre Seigneurie arme sa plume de mathématiques parfaites»⁵⁴.

Mais qu'entend Campanella par «mathématiques», et quel statut leur reconnaît-il? Rappelons brièvement qu'à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles encore, les mathématiques ne sont pas définies exclusivement comme la science du nombre et de la grandeur considérés abstraitement, mais qu'elles englobent l'astronomie, et souvent aussi l'astrologie, deux disciplines régulièrement enseignées dans le cadre universitaire par le *mathematicus* en titre⁵⁵. Pour répondre à notre interrogation, nous consulterons la *Metaphysica* de Campanella, dont la version définitive en dix-huit livres ne sera publiée qu'en 1638 à Paris. Alors que la métaphysique, la théologie et la «micrologie» (qui comprend la philosophie morale) constituent les trois sciences premières qui couvrent l'ensemble virtuel des connaissances humaines, la logique et les mathématiques ne méritent pas le titre de sciences proprement dites⁵⁶. Cela ne tient pas au fait que ces dernières seraient incertaines, au contraire, mais la certitude qu'elles produisent porte sur des *signes*, et non sur des *êtres* concrets. Pour notre auteur, la connaissance d'une réalité n'est atteinte qu'à travers la saisie de son essence et de ses propriétés: une connaissance qui,

54. Cf. *Lettere*, p. 176-7: «Tutti filosofi del mondo pendono hogge dalla penna di Vostra Signoria, perch'in vero non si può filosofare senza uno vero accertato sistema della costruzione de' mondi, quale da lei aspettiamo.... Vostra Signoria armi lo stile di perfetta matematica».

55. On citera, à titre d'exemple de cette «extension» de la discipline, les cours donnés par F. Fantoni, professeur de mathématiques à Pise du temps où Galilée y faisait ses études, et les cours donnés par Galilée lui-même à Padoue dans les années 1600: voir respectivement C. B. Schmitt, *Filippo Fantoni, Galileo Galilei's Predecessor as Mathematics Lecturer at Pisa*, dans *Science and History. Studies in Honor of Edward Rosen* («Studia Copernicana», 16), Ossolineum, Wrocław 1978, pp. 53-62, et A. Favaro, *Galileo Galilei e lo Studio di Padova* [1883], 2 vol., Antenore, Padoue 1966, vol. 1, pp. 110 ss.

56. Cf. *Met.*, pars I, lib. V, cap. 1, art. 2, pp. 346-7. Le titre de l'article est: *Principia scientiarum in historia fundari, et tres esse primas scientias: et in quo deficiunt Mathematicae* (cf. T. Campanella, *Metafisica*, éd. G. Di Napoli, 3 vol., Zanichelli, Bologne 1967, vol. 1, pp. 366-74).

dans le cas des réalités du monde corporel, passe par le canal de l'expérience sensible⁵⁷. De ce point de vue, la philosophie naturelle, ou *physiologia*, est la science souveraine des êtres contenus dans le livre du monde créé par Dieu, livre dont elle confie la lecture à des branches spécialisées qui sont la médecine, l'astronomie, l'astrologie, la cosmographie, etc. Dans ces disciplines, estime Campanella, c'est l'histoire *humanitus nota* (par contraste avec l'histoire *divinitus promulgata*) qui est le principe de notre savoir. Or, les mathématiques ne participent à aucun degré à cette «histoire», ou expérience, dans quoi s'enracine toute connaissance: première raison pour leur refuser le statut de science à part entière. Mais il y a une seconde raison qui justifie cette position: la grandeur et la mesure dont traitent les mathématiques ne sont pas des substances concrètes, mais seulement des éléments, ou aspects, des corps matériels de l'univers, obtenus par abstraction sur la base de ressemblances de propriétés de plus en plus générales et indéterminées quant à leur être particulier. Comment, dans ces conditions, voir dans les mathématiques une *scientia rerum*? Pour Campanella, elles ne sont qu'un *sciendi modus* auxiliaire de la philosophie naturelle, tout comme la logique est l'instrument de la métaphysique⁵⁸.

De là découle une «déontologie» de l'usage des mathématiques. Méthode de connaissance vouée au service de la philosophie naturelle, leurs limites sont précises et ne doivent pas être transgressées sous peine d'erreur, notamment dans le domaine cosmologique. L'astronome peut, en effet, errer gravement s'il oublie que le véritable savoir concernant la structure de l'univers ne dépend pas de l'habileté à combiner des signes et à inventer des constructions cinématiques abstraites. Cet avertissement s'adresse aux *mathematici* qui, «ignorant l'ordre du ciel et les modalités des mouvements des astres, imaginent les épicycles, les excentriques, le mouvement de la terre et autres artifices de cet ordre», et qui, prenant pour des causes ce qui n'est pas

57. Cf. *ibid.*, *Prooemium*, p. 2 col. b ss. (pp. 78 ss. Di Napoli). Une édition critique bilingue latin-italien des dix-huit livres de l'*Universalis philosophia* est en cours de publication par les soins de P. Ponzio: le livre premier est paru sous le titre *Metafisica, liber I*, Levante, Bari 1994: on trouvera le passage cité du *Prooemium* aux pages 22-9 de cette édition.

58. *Met.*, pars I, 347 col. 1 (p. 370 Di Napoli): «Non habet [mathematica] aliquid de quo per se consideret, quippe quae numeros et magnitudines corporum physico-rum solum metiatur. Si enim non sunt physica corpora, neque mathematica humana ulli esset usui. De physicis autem physiologia tractat, ergo mathematica est physiologiae adiutrix et ancilla, vel eius fragmentum».

véritablement cause, tombent dans la pétition de principe: en sorte que s'ils mesurent des phénomènes, ils n'enseignent pas les choses telles qu'elles sont, comparables en cela au poète qui crée des fables et à l'orateur qui invente des paraboles pour exprimer des choses éloignées de la compréhension immédiate ou de la volonté des auditeurs⁵⁹.

Le jugement de la *Metaphysica* sur le caractère «fictif» des hypothèses astronomiques, en partie inspiré de S. Thomas⁶⁰, reprend des idées formulées dans le *De astronomia* de 1604, et rappelées dans le *Del senso delle cose* achevé la même année⁶¹. Dans cet ouvrage, la critique campanellienne des *mathematici* visait Copernic au même titre que Ptolémée, et elle n'épargnera pas Tycho Brahe après 1611. S'agissant de Galilée, les choses sont plus complexes. Il est clair que lorsque Campanella adjure Galilée de poursuivre ses travaux d'astronomie à l'exclusion de toute autre tâche, il en attend autre chose que l'imagination d'artifices nouveaux qui se donneraient pour les véritables causes des apparences. Il est alors parfaitement informé de l'adhésion de Galilée au système héliocentrique, et s'il hésite pour sa part à se rallier à cette antique doctrine des Pythagoriciens, reprise par Domenico Maria Novara à qui Copernic l'a «dérobée»⁶², c'est parce qu'il

59. Cf. *ibid.*, p. 347 col. 1 (pp. 372-4 Di Napoli).

60. Cf. *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1 ad 2, et *In Aristotelis libros de caelo et mundo*, lib. II, lect. 17. Campanella cite la conception «fictionaliste» de S. Thomas en *Theologico-rum liber II (De sancta monotriade)*, éd. R. Amerio, Cedam, Rome 1958, pp. 14 et 18. Touchant le statut des hypothèses astronomiques (d'utiles inventions dont la qualité principale serait d'être le plus «commodes» possible, mais qui ne pourraient aucunement prétendre être de «vraies causes», une conception qui sera reprise par les censeurs de la Congrégation de l'Index et qui permit à l'ouvrage de Copernic d'échapper à l'interdiction complète), Campanella est plus proche de l'interprétation que donnait le luthérien A. Osiander dans son *Ad lectorem* anonyme placé en tête du *De revolutionibus*, que de celle du jésuite Clavius, pour qui les épicycles et les excentriques ptoléméens avaient un statut de vérité *in naturalibus*: cf. *In Sphaeram Ioannis de Sacrobosco commentarius nunc quarto ... recognitus*, Lyon 1593, pp. 518-20: sur cette question, voir N. Jardine, *The Forging of Modern Realism: Clavius and Kepler against the Sceptics*, «Studies in History and Philosophy of Science», X (1979), pp. 141-73, et J. M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo. Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*, Chicago U.P., Chicago et Londres 1994, pp. 64 ss.

61. Cf. *Del senso delle cose e della magia*, III, 2, éd. A. Bruers, Laterza, Bari 1925, pp. 168 ss.

62. Cf. *Lettere*, p. 177: «questa... filosofia è d'Italia, da Filolao e Timeo in parte, e... Copernico la rubbò da nostri predetti e da Francesco Ferrarese suo maestro». Sur Domenico Maria Novara (1454-1504), voir B. Bilinski, *Alcune considerazioni su Niccolò Copernico e Domenico Maria Novara* («Accademia polacca delle scienze, Biblioteca e centro di studi a Roma», fasc. 67), Varsovie-Cracovie 1975.

la considère comme défectueuse et comme nécessitant les correctifs évoqués dans la lettre de 1611. Aussi bien, lorsque, trois ans plus tard, il écrit à Galilée que les philosophes attendent (encore) de lui *uno vero accertato sistema della costruzione de' mondi*, il pense probablement à un système qui corrigerait les erreurs commises par Copernic dans le *De revolutionibus*, et qui donnerait leur véritable sens aux «nouveaux phénomènes». En 1614, Campanella n'avait rien perdu de sa confiance dans celui qu'il appelait le «Messager du Dieu du ciel» à satisfaire ses attentes⁶³.

Cette confiance mise en Galilée explique probablement que Campanella – oubliant ses réticences d'ordre doctrinal, et fermant les yeux sur l'absence de sympathie, douloureusement éprouvée, de l'astronome florentin à son égard⁶⁴ – ait entrepris entre la fin de 1615 et le début de 1616, alors que se préparait la condamnation de Copernic et ce qu'on appelle parfois improprement le «premier» procès de Galilée, de défendre la *ratio philosophandi* du *Mathematicus florentinus* dans un texte qui deviendra célèbre sous le titre d'*Apologia pro Galileo*⁶⁵. Quel est l'objet de ce texte dont l'origine fut une demande adressée par le cardinal Bonifacio Caetani à Campanella en qualité de consul-

63. Cf. *Lettere*, p. 169, où Campanella conclut sa première lettre à Galilée en ces termes: «Vale, et Deus caeli, cuius effectus es Nuncius, coeptis faveat tuis etc.». Dans le *Messager céleste*, cit., p. 3, Galilée avait écrit: «le Créateur des astres semble m'avoir lui-même engagé par des signes évidents» à nommer «médicéens» les nouveaux astres. Ce passage, où l'astronome n'est pas loin de se désigner lui-même comme choisi par Dieu, a certainement frappé Campanella.

64. Galilée ne semble pas avoir daigné répondre aux deux premières lettres de Campanella, et il refusera en particulier d'envoyer sa géniture au dominicain qui souhaitait dresser son horoscope, ce que ce dernier déplorera, tout en le soupçonnant de mauvaise foi en la matière: «Per le sue infirmità io m'offersi a quel che posso: dissi che mi scriva l'istoria di quelle e mi dia la sua natività, e non l'ha fatto... dicendo che non ci crede. Io stupisco: perché se Vostra Signoria non ci crede, perché nell'epistola [i.e. la dédicace du *Sidereus nuncius*] dice al granduca che Giove in sua genitura li diede etc? Dunque l'ha burlato». Blessé par le refus de Galilée, dont il souhaitait peut-être obtenir le patronage grâce à cette consultation astrologique, Campanella refusera l'offre d'argent que le savant lui avait faite par le canal de T. Adami (cf. *Lettere*, n. 33, pp. 177-8). Sur l'horoscope de Cosme II dressé par Galilée, et sur la place qu'y tient Jupiter, «justifiant» en quelque sorte le dénomination des planètes médicéennes, voir *Le messager céleste*, cit., p. 3 et note 22, pp. 53-4; voir aussi les pages consacrées à «Galilée astrologue» par G. Ernst dans *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Angeli, Milan 1991, pp. 247-54.

65. Le titre du livre publié à Francfort en 1622 est dû à T. Adami, l'ami allemand et éditeur de Campanella. Sur T. Adami (1581-1643), voir l'introduction de L. Firpo à la réimpression d'œuvres de T. Campanella parue sous le titre *Opera latina Franco-furti impressa annis 1617-1630*, 2 vol., Bottega d'Erasmus, Turin 1975.

teur ou d'expert théologique officieux⁶⁶? Dans sa dédicace au cardinal, Campanella parle d'un examen «du mouvement de la terre, de l'immobilité de la sphère des fixes et du fondement du système copernicien d'après les Écritures saintes»⁶⁷. Mais dans la lettre de novembre 1616, où il demande à Galilée son sentiment sur cet écrit, il le définit de façon à la fois plus large et plus précise comme une

question où il est prouvé théologiquement que le mode de philosopher que vous mettez en oeuvre est plus conforme à l'Écriture sainte que le mode contraire, ou du moins beaucoup plus conforme que le mode aristotélicien⁶⁸.

Modo di filosofare, ratio ou *modus philosophandi*: qu'entendre par là? Dans l'esprit de Campanella, cette expression désigne une approche cognitive, ou si l'on veut une méthode de connaissance, examinée dans ses principes et dans les résultats auxquels elle est censée conduire. Dans son célèbre poème *Modo di filosofare*, Campanella déclare en substance: le monde est le livre et le temple vivant où Dieu a inscrit ses propres concepts, et qu'il a orné de vivantes statues afin que chacun puisse y lire et contempler l'art divin. Étudier les livres et les temples morts que les hommes ont copiés sur le vivant, c'est non seulement agir de manière impie, mais c'est aussi s'exposer à l'ignorance, à l'erreur et au conflit⁶⁹. En d'autres termes, Campanella estime que la condition du savoir authentique réside dans la lecture directe de la nature par le canal de nos sens, et dans le rejet de toute autorité livresque.

Nous avons mesuré la certitude [de la connaissance] par sa proximité ou son

66. Sur les circonstances de la rédaction de ce texte, voir l'introduction de L. Firpo à son édition de l'*Apologia pro Galileo* publiée à Turin en 1968. Nous défendons une date de composition différente pour cet écrit dans notre thèse de 3e cycle consacrée à l'*Apologie de Galilée*, Paris 1972; voir aussi, dans le même sens, les arguments de S. Femiano dans son édition de l'*Apologia per Galileo*, Marzorati, Milan 1971, pp. 21-30.

67. Cf. *Apologia pro Galileo* [= *Apologia*], p. 5: «Ecce mitto tibi R. Domine, quaestionem, jussu tuo elaboratam: ubi de motu telluris, et stellatae sphaerae stabilitate, et ratione systematis Copernicaei, disputo secundum sacras litteras».

68. Cf. *Lettere*, n. 35, p. 179: «quistione dove si prova teologicamente ch'il modo di filosofare da lei [Galileo] tenuto è più conforme a la divina scrittura che non lo contrario, o almeno assai più che non l'aristotelico».

69. Cf. *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla*, dans T. Campanella, *Tutte le opere*, a cura di L. Firpo, vol. 1, Mondadori, Milan 1954, p. 18. Sur le métaphore du monde comme livre de la création ou livre de la nature, la littérature est abondante: on citera seulement E. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. fr., Puf, Paris 1956, pp. 390-9, et E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florence 1961, pp. 451-65.

éloignement par rapport au sens. Car la vérité, c'est l'entité de la chose telle qu'elle est et non pas telle que nous l'imaginons: or le sens porte témoignage sur les choses telles qu'elles sont, mais l'imagination sur ce que nous croyons à leur sujet⁷⁰.

L'exemple sans cesse invoqué de la certitude par connaissance immédiate, et cela vaut aussi évidemment pour l'observateur des nouveaux continents célestes qu'est Galilée, c'est la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, dont la sagesse fondée sur l'observation (*sapientia sensata*) a soudainement et radicalement invalidé les enseignements des philosophes et des théologiens qui niaient l'existence des antipodes⁷¹. L'authentique science de la nature ne saurait être qu'une *philosophia sensibus demonstrata*, comme l'indique le titre même du premier ouvrage de Campanella composé en 1589 pour défendre, contre les critiques des aristotéliens, la physique de Telesio «fondée sur les sens et sur la raison»⁷². On voit bien dans ces conditions ce que Campanella soutient chez Galilée: à l'inverse des astronomes qui, s'appuyant sur les constructions de leurs prédécesseurs, imaginent des échafaudages complexes de cercles pour sauver les apparences, Galilée *constate et rapporte* ce qu'il a vu. Certes, il peut formuler des hypothèses discutables, ou tirer des conséquences contestables de ses observations, mais l'essentiel est sa lecture directe de la nature, la contemplation à laquelle il s'adonne du «temple de Dieu». Telle est sa *ratio philosophandi*: accorder à l'observation et à l'expérience le pas sur la spéculation, fonder la connaissance sur l'*experientia sensata*, et non sur une logique arbitraire ou sur des opinions ressassées⁷³. C'est pourquoi Galilée ne peut pas être taxé d'erreur:

On ne peut pas trouver de fausseté chez Galilée, parce qu'il ne s'en tient pas à l'opinion, mais procède par observations sensibles faites dans le livre du monde,

70. Cf. *Met.*, pars I, *Prooemium*, p. 3 col. 1 (p. 84 Di Napoli; p. 28 Ponzio): «Nos autem certitudinem mensuravimus secundum accessum et recessum a sensu. Veritas enim est rei entitas, sicuti est, non autem sicut imaginamur nos: sensus autem testatur de rebus uti sunt, imaginatio vero uti nos putamus esse».

71. Cf. *Met.*, *ibid.*, et p. 61 col. 1 (p. 196 Di Napoli; p. 374 Ponzio).

72. Cf. *supra* note 51.

73. Cf. *Apologia*, p. 50. L'expression *sensata experientia* (ou *esperienza sensata*) fréquente sous la plume de Galilée, est plus complexe que l'usage qu'en fait ici Campanella, pour qui elle désigne simplement le fait dûment constaté par opposition aux décrets *a priori* des aristotéliens touchant la nature; voir sur ce point l'étude de G. Baroncini, *Sulla galileiana «esperienza sensata»*, «Studi secenteschi», XXV (1984), pp. 147-72.

ou encore:

Galilée parle avec mesure des choses naturelles, en tant que témoin de ce qu'il a observé, et non comme quelqu'un qui rapporte des opinions, à l'instar d'Aristote qui parle de façon arbitraire. C'est pourquoi il faut louer Galilée⁷⁴.

Prises à la lettre, de telles formules suggéreraient que Campanella fait de Galilée un observateur sans théorie, un «historien» au sens propre. N'écrit-il pas dans l'*Historiographia*, cinquième partie de la *Rationalis philosophia* publiée à Paris en 1638:

Le *Messenger* de Galilée sur le nouveau ciel et les nouvelles étoiles est une oeuvre *historique*: en effet, il n'explique pas *pourquoi* quatre planètes tournent autour de Jupiter, et deux autour de Saturne, mais il rapporte de quelle façon il l'a découvert. Son mode d'investigation a été *scientifique*, celui dont il a rapporté ce qu'il a découvert, *narratif*⁷⁵.

Ce jugement, qui ne manque pas de perspicacité, rejoint en partie le sentiment d'autres lecteurs du *Sidereus*⁷⁶. C'est en tout cas l'aspect de la démarche galiléenne que Campanella choisit ici de mettre en vedette contre les attaques des théologiens hostiles à l'héliocentrisme copernicien en passe d'être condamné.

La thème central de l'*Apologia* repose, pourrait-on dire, sur un axiome et sur un postulat. L'axiome est le principe conciliaire selon lequel «le vrai ne contredit pas le vrai»⁷⁷, ou, en termes campanel-

74. Cf. *Apologia*, p. 30: «Et falsitas in Galileo deprehendi non potest, quoniam ex observationibus sensatis in libro mundano procedit, non ex opinione», et *ibid.*, p. 33: «Galileus ... de naturalibus loquitur sobrie, sicut testis observationum, non sicut opinator, uti facit Aristoteles de cerebro suo. Quare propter hoc laudandus est»; voir encore *ibid.*, p. 57. Notons cependant que l'éloge adressé à Galilée n'est pas exempt de toute réserve. Campanella estime, en effet, que connaître «aliqua nova de mundo, Dei libro, ut Galilaeus», est certainement préférable à une connaissance purement livresque tirée d'Aristote, mais ce n'est pas pour autant «scire quomodo oportet scire», ni mériter véritablement le nom de sage (cf. *ibid.*, pp. 24-5).

75. Cf. cap. 2, art. 3 (*De historia naturali*), in *Tutte le opere*, cit., p. 1244: «Galilei Nuncius de novo coelo stellisque historicus est: neque enim cur circa Iovem quatuor spatiantur planetae, duoque circa Saturnum dicit, sed *quia* sic inventum est. Modus inveniendi *scientificus* fuit, inventorum *narrativus*» (souligné par nous). On se rappelle que dans la lettre de 1611, la réponse à la question: *pourquoi* y a-t-il quatre planètes tournant autour de Jupiter? était considérée comme hors de la compétence du *mathematicus* de Padoue: cf. *supra* p. 124.

76. Pour certaines de ces réactions, et plus généralement sur la question du «genre» littéraire dont relève l'opuscule galiléen, voir I. Pantin dans son édition déjà citée, pp. xxxvii-xlv.

77. Selon la formule de la bulle *Apostolici regiminis* promulguée le 15 décembre 1513 au cours de la 8e session du concile de Latran V: cf. J. Mansi, *Sacrorum conciliorum...*

liens, le *liber sapientiae Dei creantis* ne contredit pas le *liber sapientiae Dei revelantis*⁷⁸. Quant au postulat, il est que la sagesse divine répandue dans la création est interprétée correctement par Galilée. Mais il ne s'agit que d'un postulat. D'une part, en effet, notre auteur parle explicitement de *probabilité*, non de *vérité*, de la doctrine de Copernic et de Galilée. D'autre part, il maintient intangiblement le principe énoncé au livre III de sa *Theologia*, et qui commande tant le développement que la conclusion de la *quaestio* rédigée pour le cardinal Caetani: «ab omnibus opinionibus S. Scriptura tuta et vera semper»⁷⁹. Qualifiant d'impie et de déraisonnable toute lecture des passages physiques de la Bible qui les réduirait à une seule et unique interprétation – celle de la philosophie aristotélicienne consacrée par S. Thomas –, Campanella soutient que l'Écriture admet «omnes sensus et expositiones quae scripturae textibus non contradicunt directe vel indirecte»⁸⁰. Défendant, S. Augustin à l'appui, la possibilité d'interpréter les passages bibliques d'ordre astronomique ou physique conformément aux découvertes et aux hypothèses de Galilée, Campanella souligne aussi la nécessité d'une telle approche si l'on veut préserver l'Écriture de la *derisio*.

S'agissant en particulier du problème du géocentrisme, l'argument du dominicain est, du moins dans un premier temps, que cette question est étrangère à la foi⁸¹. Non seulement l'Écriture ne nous enseigne pas si la terre se trouve ou non au centre du monde, mais elle ne nous dit pas davantage si elle est mobile ou immobile. Confirmant cette absence de doctrine déterminée dans le texte biblique lui-même, de nombreux témoignages patristiques et scolastiques prouvent qu'il n'y a pas de consensus entre les interprètes inspirés dans le sens d'une affirmation dogmatique du géocentrisme classique⁸²:

collectio, n.elle éd., Paris 1902, t. 32, col. 842-45. Dans sa lettre à Christine de Lorraine, Galilée avait lui aussi invoqué ce principe que les théologiens catholiques ne pouvaient que cautionner: voir M. Pesce, *L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione*, «Annali di storia dell'esegesi», IV (1987), pp. 239-84: cf. pp. 248-9.

78. Cf. *Apologia*, p. 23.

79. Cf. *Theol. liber III*, cit., p. 142. Ce principe est conforme à ce qu'écrivait S. Thomas dans ses *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibet 4, art. 3: «sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacrae scripturae salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacrae scripturae ad aliquod horum».

80. Cf. *Apologia*, p. 27; voir S. Thomas, *Summa theologiae*, I p., q. 32, a. 4.

81. *Ibid.*, p. 35: «An terra sit in centro mundi an extra ... nihil ad dogma fidei, ut dicebat D. Thomas».

82. Sur ce point, Campanella défendait une thèse proche de celle que P. A. Foscari-

J'ignore pourquoi nos théologiens d'aujourd'hui, sans démonstrations mathématiques ni expériences préalables, et sans révélations, estiment savoir avec certitude que la terre est au centre du monde et immobile, et disent que le contraire est contre les saints Pères et les scolastiques, qu'ils n'ont pas lus⁸³.

Dieu ayant livré sans restriction le monde à l'examen des hommes⁸⁴, Galilée ne fait rien qui aille contre la permission divine en s'interrogeant sur la fabrique de l'univers. Et comme il conduit cet examen à partir d'observations fondées sur les sens et sur la base de raisons solides, ses découvertes ont de bonnes chances d'être vraies. Admettons pourtant que Galilée se trompe: il n'engagerait en rien l'Écriture, ni ne nuirait au catholicisme puisqu'il ne parle pas en théologien⁸⁵. En revanche, s'il découvre la vérité, quelle gloire pour Rome de voir un chrétien authentique fonder des certitudes dans l'ordre des sciences, et, par la réfutation des erreurs des païens, consolider le christianisme, au lieu, comme on l'en accuse, de renverser la théologie⁸⁶.

Campanella ne s'en tient pas cependant à ce conseil de suspension de jugement adressé aux représentants de l'Église romaine, au motif que la Bible ne dit rien de déterminé quant à la structure du monde. Il soutient la réalité d'une filiation entre Moïse, Pythagore et Galilée, suggérant ainsi que l'héliocentrisme non seulement serait une doctrine ancienne redécouverte par les modernes, mais qu'il aurait le statut d'une vérité révélée non écrite. Campanella écrit dans l'*Apolo-*

ni avait exposée dans sa fameuse *Lettera sopra l'opinione dei Pittagorici e del Copernico, della mobilità della terra e stabilità del sole*, Naples 1615, et dans la *Defensio* (inédictée) de cette même *Lettera* qu'il composa à l'intention du Cardinal R. Bellarmine en mars-avril 1615. Pour ce dernier texte, voir la transcription proposée par E. Boaga aux pages 205 à 214 de son étude intitulée *Annotazioni e documenti sulla vita e le opere di Paolo Antonio Foscarini teologo «copernicano» (1562 c. – 1616)*, «Carmelus», XXXVII (1990), pp. 172-216.

83. Cf. *Apologia*, p. 36: «Nescio ergo cur nostri nunc theologi, absque praevis demonstrationibus mathematicis et experimentis, et sine revelationibus se pro certo arbitrantur quod terra sit in centro mundi et immobilis, et contrarium esse contra patres et scholasticos, quos non viderunt.» Il en irait de même pour la difficulté corrélatrice du mouvement du ciel ou de son immobilité, au sujet desquels ni l'Écriture, ni les Pères n'ont d'enseignement obvie et unanime.

84. Cf. *Eccl.*, 3, 11: «mundum tradidit disputationi eorum». Ce passage scripturaire est un *locus classicus* dont se sont réclamés la plupart des partisans de l'héliocentrisme face aux censures des théologiens: Rheticus, Foscarini, Galilée, etc.

85. Cf. *Apologia*, p. 50.

86. *Ibid.*, p. 33: «Infirmatio... mendaciorum gentilium est roboratio Christianismi, non eversio theologiae».

gia que Pythagore, lui-même Juif ou du moins ayant reçu un enseignement de la part de Juifs, a connu la vérité sur la composition et l'agencement des parties du monde par le canal d'une révélation faite à Moïse⁸⁷. Pythagore aurait répandu ce secret en Grande Grèce, fondant au passage une école calabraise d'astronomie et de philosophie avec des maîtres comme Timée de Locres et Philolaos de Crotone. Ainsi, grâce au florentin Galilée retrouvant l'inspiration de Domenico Maria Novara, maître de Copernic, surgit à nouveau en pleine lumière, et est restituée à l'Italie et à Rome, la vérité mosaïque transmise à Pythagore, mais enfouie et oubliée pendant de longs siècles pour une part à cause d'Aristote⁸⁸.

Il est difficile de mesurer la part de tactique et la part de conviction dans le discours de Campanella qui mélange savamment les registres de son argumentation. Bon nombre de ses contemporains, et certains historiens modernes, ont pensé que la défense sans réserve de la *ratio philosophandi* galiléenne exprimée dans l'*Apologia* prouvait la conversion de son auteur à l'héliocentrisme. Comme souvent avec Campanella, les choses sont plus compliquées. Mais pour le dire d'emblée, nous ne pensons pas que cet écrit – ni d'autres – autorise une telle conclusion.

On aurait déjà un indice significatif de ce que nous avançons dans le témoignage de T. Adami sur la position de Campanella à cet égard. Ayant vainement tenté de convertir ce dernier à l'héliocentrisme en 1614, après qu'il eut rencontré Galilée à Florence, l'éditeur allemand de l'*Apologia pro Galileo*, où Campanella «s'efforce avant tout de montrer que cette doctrine n'est pas contraire aux lettres sacrées», ne décèle dans ce texte que l'indice d'une hésitation vis-à-vis

87. *Ibid.*, p. 56. Que Moïse, et avant lui Adam, le premier des hommes, aient possédé la science des astres et connu la vraie structure du monde, c'est là une croyance largement répandue encore au XVI^e et au XVII^e siècle. Tycho Brahe s'en réclame pour justifier le géocentrisme, tandis que Galilée (dans la *Lettre à Christine de Lorraine*) et Campanella (dans l'*Apologia*), tirent de cette conviction l'idée qu'il serait possible de lire l'Écriture en clé héliocentrique. Ils avaient été précédés dans cette voie par G.J. Rheticus dans un texte rédigé vers 1540, mais publié seulement en 1651 à Utrecht sous le titre *Epistola cujusdam anonymi de terrae motu*: voir l'édition avec traduction anglaise procurée par R. Hooykaas: *Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1984.

88. *Apologia*, pp. 10 et 55-6. C'est là, on le sait, la conviction de Giordano Bruno: Copernic a ressuscité la vraie doctrine cosmologique connue par les Anciens, mais qu'Aristote et Ptolémée ont contribué à ensevelir «nelle tenebrosa caverna de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza» (cf. *La cena delle ceneri. Le souper des cendres*, texte établi par G. Aquilecchia et traduit par Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1994, pp. 41 et 197-9, et notes *ad locum*).

de la doctrine traditionnelle⁸⁹. Pourtant, le dominicain calabrais est allé beaucoup plus loin que cela. Dans les *Quaestiones physiologicae*, il envisage les retombées qu'une éventuelle admission de l'héliocentrisme aurait sur son propre système⁹⁰. La longueur de l'article que Campanella consacre à cet examen, ainsi que sa conclusion selon laquelle les principes de sa *physiologia* demeureraient en tout cas intacts, pourraient suggérer une conversion réelle à la doctrine revendiquée par Galilée⁹¹. Conversion que ne remettrait pas en cause la palinodie (purement tactique) de la fin de cet article, où Campanella déclare que la condamnation en 1616 de l'héliocentrisme copernicien au profit du géocentrisme est plutôt favorable à sa propre doctrine physique: «Ergo nostra Physiologia acceptatur et non Copernicea, neque Nolana; et ego credo cum patribus nec mutor»⁹². Un indice supplémentaire de cette conversion serait le conseil «complice» que Campanella donnait à Galilée, dans une lettre (perdue) écrite entre 1616 et 1626 de présenter sa doctrine sous forme de dialogue, «per assicurarci da tutti»⁹³. Iraient enfin également en ce sens le jugement globalement favorable de Campanella sur le *Dialogo*, et ses offres de service pour défendre Galilée à l'occasion du procès qui se préparait en 1632.

89. Cf. *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor*, Francfort 1623, Praef., sign. c.[4]v-d; *Opera latina*, cit., vol. 2, pp. 556-7: «Monui tunc post congressum cum Galileo Campanellam, ut diligenter cogitaret... ipse nutare forte coepit, aut certe animi pendere, ut ex Apologia eius pro Galileo quam nupere dedimus, constare tibi potest, ubi ostendere praecipue nititur sacris literis eam sententiam non adversari».

90. Cf. *Qu. phys.* 10, art. 4, p. 100: «Utrum posito et non concesso, sicut novus sacer index monet, quod verae sint conclusiones Pythagoricorum et quas tandem Copernicus et Galilaeus ex suis observationibus tradiderunt, permaneat adhuc nostra Philosophia, an corrigenda, et in quibus, et qua ratione».

91. Cf. *ibid.*, p. 104. Il retrouve ici la conclusion qu'il avait déjà esquissée dans sa réponse à la demande d'Adami évoquée plus haut: «Respondit Campanella... cum omnino Terram rotari necesse esset, principia sua stare».

92. Cf. *ibid.*, p. 106. On notera l'allusion transparente à la doctrine condamnée de Giordano Bruno (voir aussi *supra*, note 12).

93. Cf. lettre du 5 août 1632, in *Lettere*, n. 65, p. 240. Rappelons que le célèbre livre de Galilée se donne comme un «Dialogo ... dove ne i congressi di quattro giornate si discorre sopra i due Massimi Sistemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una, quanto per l'altra parte» (mots soulignés par nous). Voir aussi la lettre à Peiresc du 5 juillet 1635, *Lettere*, n. 91, pp. 318-9, où Campanella dresse un parallèle intéressant entre sa propre démarche et l'expédient auquel, dans le *Dialogo*, Galilée aurait recouru (sans succès): «Ed ho visto che nelle più sprezzate sette vi sono pensieri mirabili; e quando io le rapporto, è necessario che mostri confutarli, come fa il Galilei del Copernico: e pur questa cautela non li bastò».

Bien que connu, le jugement campanellien sur la forme littéraire du nouveau livre de Galilée mérite d'être cité pour son acribie:

J'ai reçu les *Dialogues* de Votre Excellence. Chaque personnage joue admirablement son rôle. Simplicio semble être l'amusement de cette comédie philosophique, lui qui montre tout à la fois la sottise de sa secte, son parler, son instabilité, son obstination, et tout à l'avenant. Il est certain que nous n'avons pas à envier Platon. Salviati est un grand Socrate qui fait accoucher plus qu'il n'accouche lui-même, et Sagredo est un esprit libre qui, parce qu'il n'a pas été perverti par les écoles, juge de toutes choses avec beaucoup de sagacité. Tout m'a plu, et je vois combien votre argumentation l'emporte sur celle de Copernic, bien que cette dernière soit fondamentale. La réussite est conforme à ce que je désirais, quand je vous écrivis depuis Naples de mettre cette doctrine en forme dialoguée, pour s'assurer de tous les côtés.

Et notre dominicain d'ajouter en termes quelque peu sybillins:

Je défends contre tous en quoi ce livre est en accord avec le décret *Contra motum telluris*, afin qu'aucun savantasse ne vienne entraver le progrès de cette doctrine; mais mes disciples savent le mystère⁹⁴.

Ayant appris «con gran disgusto» peu après cette lettre du 5 août

94. Cf. *Lettere*, p. 240: «Ho ricevuto i Dialoghi di Vostra Signoria eccellentissima... Ognun fa la parte sua mirabilmente; e Simplicio par il trastullo di questa comedia filosofica, ch'insieme mostra la sciocchezza della sua setta, il parlare e l'instabilità e l'ostinazione, e quanto li va. Certo che non avemo a invidiar Platone. Salviati è un gran Socrate che fa parturire più che non parturisce; e Sagredo un libero ingegno che, senza esser adulterato nelle scuole, giudica di tutte con molta sagacità. Tutte le cose mi son piaciute; e vedo quanto è più forzoso il suo argomentare di quel di Copernico, se ben quello è fondamentale. È riuscito secondo io desiderai, quando le scrissi da Napoli che mettesse questa dottrina in dialogo per assicurarci da tutti etc.» et p. 241: «Io defendo contra tutti come questo libro è in favor del decreto *Contra motum telluris* etc., perché qualche litteratello non perturbasse il corso di questa dottrina; ma i miei discepoli sanno il misterio». La décision à laquelle Campanella fait allusion est le *Decretum* pris le 5 mars 1616 par la Congrégation de l'Index, qui déclarait «fausse et tout à fait contraire à l'Écriture sainte» la doctrine pythagoricienne de la mobilité de la terre et de l'immobilité du soleil, et qui (entre autre textes) suspendait le *De revolutionibus* de Copernic *donec corrigatur*: cf. S. M. Pagano, *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Pontificia academia scientiarum, Cité du Vatican 1984, n. 22, pp. 102-3. La correction, intervenue en 1620, autorisait la lecture du livre émané de Copernic dans le seul sens d'une hypothèse astronomique commode, mais sans fondement dans la réalité. Comme on le sait, Galilée ne s'en tint pas à la recommandation, en fait beaucoup plus stricte, qui lui avait été personnellement enjointe par Bellarmin, dans la fameux *monitum* du 26 février 1616, «ut supradictam opinionem [i.e. l'héliocentrisme] omnino relinquat, nec eam de caetero, quovis modo teneat, doceat aut defendat, verbo aut scriptis»: ce qui, pris au pied de la lettre, revenait à une interdiction pure et simple d'en traiter sous quelque forme que ce soit, même *hypothetice* (cf. S. M. Pagano, *I documenti*, cit., n. 21, p. 101; voir aussi n. 37, p. 128).

1632 «che si fa congregazione di teologi irati a proibire i *Dialoghi*» di Galileo, Campanella offre immédiatement ses services: non seulement il a des arguments théologiques et des autorités à proposer, mais il suggère à Galilée de faire demander par le Grand Duc de Toscane son admission, ainsi que celle du Père Castelli, au sein de cette «congrégation»⁹⁵. Campanella ne sera évidemment pas nommé, et on exercera sur lui des pressions, faisant entre autre chose valoir qu'il était l'auteur d'une *Apologia* interdite dix ans plus tôt...⁹⁶.

L'ensemble de ces témoignages semblerait confirmer la thèse d'un Campanella enfin converti à l'héliocentrisme grâce à l'*argomentare* galiléen, reconnu «più forzoso di quel di Copernico, se ben quello è fondamentale». Pourtant, la même lettre du 5 août 1632 apporte des éléments de nature à pondérer sérieusement cette thèse, et ces éléments contraires seront largement repris et développés dans des oeuvres imprimées.

On sait que Galilée avait cru apporter avec sa doctrine des marées une preuve décisive, de caractère physique, du mouvement de la terre autour du soleil⁹⁷. Fausse, cette explication qui, en particulier, ne rendait pas compte de faits incontestables comme la fréquence journalière du flux et reflux, donna aux adversaires de l'héliocentrisme une bonne raison de camper sur leur position⁹⁸. Qu'en est-il de Campanella? On lit dans la lettre déjà souvent citée:

95. Voir lettre du 21 août 1632, *Lettere*, n. 66, pp. 242-3. Sur la commission spéciale nommée pour relever les charges contre Galilée, voir P. Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2e éd., Herder, Rome 1965, pp. 511 ss.; voir aussi A. Fantoli, *Galileo. For Copernicanism and for the Church*, trad. angl. par G.V. Coyne, S. J. («Studi Galileiani», 3), Vatican Observatory Publications, Cité du Vatican 1994, pp. 376-77, 382-83 et notes *ad locum*.

96. Voir lettre du 22 octobre 1632, *Lettere*, n. 68, pp. 244-5. Selon A. Eszer, la participation de Campanella et de Castelli aurait été temporairement envisagée: la proposition serait venue de N. Riccardi, Maître du Sacré Palais: cf. *Niccolò Riccardi O.P. - 'padre Mostro' (1585-1639)*, «Angelicum», LX (1983), pp. 446-7 et 450 ss. Mais la lettre du 11 septembre 1632 de F. Nicolini à A. Cioli ne confirme pas cette suggestion (cf. EN XIV, n. 2302, p. 389, l. 27-30).

97. Sur l'origine de cette idée, qui remonte au moins à 1616, voir par exemple W. Shea, *La révolution galiléenne*, cit., pp. 226 sq. Pour une analyse de l'explication galiléenne des marées dans la Quatrième Journée du *Dialogo*, et sur la «rupture» qu'elle représente par rapport à la Deuxième Journée, où Galilée postule que la terre est un système inertial, voir M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, A. Colin, Paris 1968, Appendice IV, pp. 478-82.

98. Voir sur ce point le chapitre «Venti, maree, ipotesi astronomiche in Bacone e Galileo» du livre de P. Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Morano, Naples 1971, pp. 151-222.

Touchant le mouvement de la mer, je ne suis pas d'accord pour le moment en tout avec vous, bien que vous ayez sur ce point parlé beaucoup mieux que ce que m'en avaient rapporté des amis incapables de répondre à mes raisons⁹⁹.

Le procès de Galilée, puis la fuite de Campanella en France, mettront semble-t-il définitivement fin à l'envoi de lettres au savant de la part de celui qui se voulait son «servitore affezionatissimo non volgare». Mais Campanella tiendra en quelque façon sa promesse, et il rendra public cinq ans plus tard, dans les *Disputationes*, son jugement sur la théorie galiléenne des marées.

Dans la *Physiologia epilogistica*, Campanella avait conçu une théorie des marées largement inspirée de son maître Telesio. Selon ce dernier, la chaleur du soleil, par suite des vapeurs qu'elle engendrerait au fond des mers, jouerait le rôle principal dans le soulèvement et l'abaissement régulier des eaux¹⁰⁰. Campanella retiendra l'idée essentielle que le flux et le reflux est la conséquence directe d'une sorte de bouillonnement, comparant effectivement l'action du soleil autour de la terre immobile à celle d'une flamme chauffant une bouilloire (quant à la lune, elle n'agirait pas, comme chez Telesio, par le canal de sa faible chaleur, mais en vertu d'une influence occulte de type astrologique)¹⁰¹. Or, Galilée ayant rejeté dans la Quatrième Journée du *Dialogo* toute action de l'un ou l'autre type dans la production des marées, Campanella se trouvait en posture de défendre sa propre doctrine, en même temps qu'il examinait de façon critique celle de Galilée.

A lire le long article 5 de la *Quaestio* 20 intitulé *An Galilaeus vere demonstraverit opinionem nostram de fluxu et refluxu aquarum esse falsam: et meliorem antiquos ex Telluris motu concepisse*¹⁰², on chercherait en vain les

99. Cf. *Lettere*, n. 65, p. 241: «Circa il movimento del mare, non in tutto son per adesso con Vostra Signoria, se ben è assai meglio scritto che non mi fu riferito d'amici che non seppero risponder agli argomenti, e col tempo n'aviserò Vostra Signoria».

100. Cf. *De mari*, cap. 10, in *Varii de naturalibus rebus libelli*, Venise 1590, fol. 12-13v. Sur cette théorie des marées, voir R. Almagià, *Scritti geografici (1905-1957)*, Ed. Cremonese, Rome 1961, pp. 171 ss.; selon cet historien, l'une des sources directes de Telesio est le *De mari et aquis et fluviorum origine* de Antonio de Ferraris (1444-1517): cf. *ibid.*, pp. 136-7. Voir sur ce problème au XVI^e siècle l'étude plus récente de P. Ventrice, *La discussione sulle maree tra astronomia, meccanica e filosofia nella cultura veneto-padovana del Cinquecento* («Istituto Veneto di scienze lettere ed arti». Memorie, Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, vol. XXXIV, fasc. III), Venise 1989.

101. Cf. *Physiol.*, cap. 6, art. 2, pp. 32-3 de l'édition de 1637.

102. Cf. *Qu. phys.*, pp. 192-8. Si Galilée ne réfute pas nommément l'opinion expri-

points d'accord suggérés dans la lettre sous-mentionnée. En fait, Campanella met d'emblée en lumière le point faible de la démonstration galiléenne, à savoir l'extension induite au système entier terre-mer du comportement d'une portion d'eau dans un récipient en mouvement situé à la surface de notre globe¹⁰³. En tant que partie solidaire de ce système, l'eau des mers ne subirait aucune accélération ni décélération propre résultant de l'addition ou de la soustraction de la composante annuelle à la composante diurne du mouvement terrestre. Non seulement la formule galiléenne n'expliquerait pas pourquoi il y a *deux flux et deux reflux* toutes les vingt-quatre heures¹⁰⁴, mais elle contredirait expressément Copernic qui avait répondu aux objections des ptoléméens que «la terre est entraînée dans son mouvement circulaire non seulement avec l'élément aqueux qui lui est conjoint, mais encore avec une portion considérable de l'air»¹⁰⁵. Campanella souligne trois fois ce désaccord de base entre le «modèle» des marées proposé dans la Quatrième Journée du *Dialogo* et l'affirmation du *De revolutionibus*¹⁰⁶, en sorte que sur ce point au moins, il n'aurait plus qualifié le raisonnement galiléen de *più forzoso* que celui de Copernic.

Cette réfutation lucide de la preuve physique sur laquelle Galilée avait eu l'ambition de fonder le géocinétisme copernicien ne devrait pas laisser de doute quant à la position définitive de Campanella. Estimant que l'auteur du *Dialogo* n'avait pas non plus réfuté sa

mée par Campanella, mais une doctrine analogue appliquée à la «chaleur tempérée» de la lune, ce dernier pouvait quand même se sentir visé: voir à ce sujet A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Laterza, Bari 1961, pp. 90-1 (note 10).

103. *Ibid.*, pp. 193-4: «Ratio autem Galilaei, qua motus vasis elevationem dat ac depressionem, non videtur ad propositum, nec si esset valeret: primum probatur quoniam quae vasa sunt extra centrum terrae sive moveantur recta, sive circulo, habent motum alium a totius sphaerae motu». Sur ce point fort de la critique campanellienne à la doctrine de Galilée, voir G. Morpurgo-Tagliabue, *I processi di Galileo e l'epistemologia*, 2e éd., Armando, Rome 1981, pp. 109-13.

104. L'objection avait été déjà adressée à Galilée par F. Bacon sur la base du *Discorso del flusso e reflusso del mare* rédigé en 1616, ouvrage resté inédit du vivant de Galilée, mais dont le philosophe anglais avait eu connaissance: voir *Novum organum*, II, 36 et 46, et l'analyse de P. Rossi, *Aspetti*, cit., pp. 165 ss. Campanella adresse sa critique en termes forts clairs, *Qu. phys.*, 195: «Respondet Galilaeus negando has vices sexhorarias: sed profecto fallitur, contra omnium experimenta nautarum et philosophorum».

105. Cf. *De revolutionibus orbium coelestium libri sex*, Nuremberg 1543, I 8, fol. 6.

106. Cf. *Qu. phys.*, pp. 194 et 198, où on lit: «Copernicus putat una cum tellure aërem et aquas circumvolvi, et propterea cadere proiecta desuper ad perpendicularum. Nunc autem oportet hanc thesim negare». Galilée lui-même avait invoqué cette raison copernicienne dans sa Deuxième Journée (voir *supra* note 97).

propre doctrine des marées, qui postule une terre immobile, Campanella semble bien s'en être tenu finalement à l'antique préjugé sur lequel il avait bâti dès 1589 sa cosmologie de saveur télésiennaise, non sans introduire dans son système du monde des données peu compatibles avec les présupposés initiaux¹⁰⁷. Mais il fait plus. Jugeant incompréhensible le dédain avec lequel Galilée écarte toute idée d'une influence «occulte» de la lune sur les eaux marines¹⁰⁸, il en vient à remettre en cause les présupposés fondamentaux de la physique galiléenne. A la fin de l'article 5 de la *Quaestio* 20, Campanella résume ses griefs en ces termes:

Je m'étonne que Galilée tourne [l'action de la lune] en dérision, et qu'il ne tienne pour évident que le mouvement par choc corporel, et pas aussi celui qui provient des forces des qualités [manifeste] dans toutes les actions du feu et du froid. Que dira-t-il de l'herbe lunaire qui croît quotidiennement d'une feuille pendant quinze jours, puis qui en perd une au même rythme pendant les quinze jours suivants?... D'après sa doctrine, il faut encore nier non seulement les forces de l'aimant et des poisons, et les autres forces stupéfiantes qui excèdent les qualités élémentaires, mais encore les actions des qualités, en sorte que le réchauffement serait un mouvement local d'atomes aigus, et le refroidissement un mouvement d'atomes obtus, et que tout accroissement et diminution physique [serait semblablement un mouvement local]. Il faudrait n'admettre que des mouvements locaux sans moteurs, se produisant au hasard, écarter de la philosophie les causes, les principes et les primalités, et imputer aussi au hasard aveugle, sans le concours d'aucun artiste ni d'aucun moteur, l'art qui agence les plantes et les animaux. Cette position n'a pas été seulement réfutée par nous dans la *Métaphysique*, mais elle est tenue pour détestable par les Platoniciens, par les Pythagoriciens auxquels [Galilée] se rattache, par les Stoïciens et par les sages des nations¹⁰⁹.

107. Une de ces données est l'acceptation de la composition élémentaire des astres – à l'exception du soleil –, ce qui n'est plus conciliable avec la dichotomie terre-ciel (respectivement sièges du froid et de la chaleur purs) de l'hypothèse d'origine. Les étoiles, ainsi que certaines planètes, sont des centres de rotations planétaires, mais ni ces étoiles, ni notre soleil ne sont pour autant immobiles au centre des corps qui tournent autour d'eux: voir par exemple *Met.*, pars III, pp. 165-6.

108. Cf. *Dialogo*, EN VII, p. 486: éd. L. Sosio, Einaudi, Turin 1970, pp. 545-6: Galilée dit s'étonner que même un homme comme Kepler «abbia dato orecchio ed assenso a predomini della Luna sopra l'acqua ed a proprietà occulte, e simili fanciullezze».

109. Cf. *Qu. phys.*, p. 195: «miror Galilaeum pro ludibrio hoc habere et solum motum impulsus corporei, et non etiam a viribus qualitatum in cunctis actionibus ignis et frigoris manifestum agnoscere. Quod dicet de lunari herba folia augente quotidie unum per quindecim dies, et deponente per alios quindecim eodem ordine? ... Oportet etiam iuxta eius dogma non modo negare vires magnetis et venenorum et alias mirificas supra qualitates elementares, sed et actiones qualitatum, ita ut calefactio sit motus localis atomorum aculeatorum et frigefactio obtusorum; et omne augmentum

En écrivant ces lignes sévères, qui confirment des critiques déjà relevées plus haut, Campanella semble bien exprimer son jugement final sur la science de Galilée. En se contentant de causes purement matérielles à l'instar des démocritéens, le *Filosofo* du grand Duc «philosophe» de façon notoirement insuffisante, et cela parce qu'il ignore les principes et, doit-on ajouter, les fins des choses. Longtemps Campanella semble avoir pensé que ces défauts n'étaient peut-être pas sans remèdes si Galilée daignait prendre en considération les remarques et les suggestions qu'il lui soumettait. Ce passage de la lettre du 5 août 1632 est sans doute la dernière expression de cet espoir illusoire en une possible collaboration entre les deux hommes:

J'ose dire que si nous séjournions ensemble dans une maison de campagne pendant un an, de grandes choses seraient mises au point. Et bien que Votre Seigneurie y suffise à elle seule, je me sais utile joint à elle; et je soulèverais de nombreuses objections, ni péripatéticiennes, ni ordinaires, concernant les premiers décrets de la philosophie¹¹⁰.

Par premiers décrets de la philosophie, Campanella visait les principes de sa métaphysique, qu'il aurait enseignés à Galilée. Mais qu'entendre par les «grandes choses» qui seraient mises au point? Selon nous, le dominicain ferait allusion aux mystérieuses anomalies célestes sur lesquelles Galilée, ne pouvant plus se dérober, prendrait enfin position et confirmerait de son autorité les vaticinations campanelliennes. La même lettre ne manque pas de faire à nouveau référence à cette question lancinante:

Il est vrai qu'il n'est pas traité ici des choses qui me tiennent le plus à coeur, comme les anomalies de l'obliquité et de l'excentricité, les nouveaux phénomènes et les irrégularités évoquées par Platon dans les siècles anciens, mais d'une autre manière que Copernic de notre temps; vous ne traitez pas non plus des variations des apogées, des périgées et des latitudes... et de nom-

et decrementum Physicum; et solum motus locales sine moventibus dare temerarios, et causam et principia et primalitates de Philosophia relegare, et artem qua concinantur plantae et animalia etiam temeritati, nullis artificibus nec motoribus tribuere, quae positio non modo nostro [sic] in Metaph. improbat, sed et apud Platonicos et Pythagoreos quibus inhaeret, et apud Stoicos et sapientes nationum est destabilis».

110. Cf. *Lettere*, p. 241: «Io oso a dire che se stessimo insieme in villa per un anno, s'aggiusteriano gran cose; e benché Vostra Signoria sola è bastante, io mi conosco utile, giunto a lei; e farei molte dubitazioni non peripatetiche né volgari circa i primi decreti della filosofia». En 1611 déjà, Campanella souhaitait pouvoir s'entretenir de vive voix avec Galilée de la *renovatio* que confirmeraient selon lui les nouveaux phénomènes découverts grâce à la lunette: «Utinam liceret mihi de his conferre tecum» (cf. *Lettere*, p. 167).

breuses autres choses, que je tiens pour essentielles, tandis que vous les passez sous silence, ni non plus des choses sur lesquelles je vous interrogeais dans ma première lettre après avoir lu le *Messenger céleste*¹¹¹.

Il n'est pas possible d'évoquer ici la riche thématique campanellienne du monde «livre vivant de Dieu»¹¹². On rappellera seulement que Campanella a tiré, en particulier des variations en fonction du temps de certains paramètres du calcul astronomique copernicien ou tycho-nien tels que le rythme de la précession des équinoxes, les déplacements des apsides planétaires, la variations de l'obliquité de l'écliptique et les changements de latitude des fixes, autant de motifs pour considérer la machine du monde non comme régie par des lois immuables – principe que satisfaisait la cyclicité des anomalies postulée par Copernic –, mais comme soumise directement et en permanence à son Créateur, qui changerait de façon imprévisible les repères célestes, et qui commanderait en particulier la descente inexorable du soleil vers la terre¹¹³. Pour Campanella, ces «anomalies d'anomalies» déclenchées *ad nutum Dei* seraient un signal adressé à l'humanité pour l'inviter à se réformer et à se regrouper en un seul troupeau et sous un seul pasteur, dans l'attente de la prochaine «rénovation du monde». La lettre à Urbain VIII du 10 juin 1628 illustre parfaitement ce mélange *sui generis* d'espérances politiques, missionnaires et eschatologiques dont Campanella, faisant flèche de tout bois, a voulu voir un des prodromes dans les découvertes de nouveaux continents terrestres et

111. *Ibid.*, pp. 240-1: «Vero è che qui [nel *Dialogo*] non si trattano cose da me desideratissime: com'è l'anomalia dell'obliquità ed eccentricità, e le nove apparenze ed esorbitanze toccate da Platone ne' secoli antichi, ma di altra maniera che ne' moderni da Copernico; né degli apogei e perigei e latitudini mutate, e dell'immutabilità delle distanze tra di loro e mutabilità da' tropici e dal zodiaco, e molte altre cose ch'io stimò inarrivabili mentre Vostra Signoria le tace, e le cose ch'io li dimandai nella prima epistola, letto il *Nunzio sidereo*». Le 1er mai 1632, Campanella écrivait qu'il aurait souhaité que Galilée imprimât sa lettre de 1611 avec le *Dialogo*: cf. *Lettere*, n. 62, p. 236. Campanella parle également, dans ses *Commentaria* aux poésies latines d'Urbain VIII, des prétendues irrégularités des corps célestes que Platon aurait invoquées dans le *Timée* (et dans le *Politique*): cf. éd. L. Bolzoni dans T. Campanella, *Opere letterarie*, Utet, Turin 1977, p. 710 et note *ad loc.*

112. Voir M.-P. Lerner, *Le «livre vivant» de Dieu: la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella*, «Baroque», XII (1987), pp. 111-29.

113. L'idée parcourt toute l'oeuvre de Campanella, de la *Prima delineatio defensionum* de 1600-1601 (texte édité et traduit par L. Firpo dans *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Salerno ed., Rome 1985, pp. 84-6), à l'*Ecloga in portentosam Delphini nativitatem* de 1639: cf. *Tutte le opere*, cit., I, pp. 282-4. Campanella a seulement changé entre temps l'estimation de la distance parcourue par le soleil vers la terre, qu'il finira par consumer.

célestes du siècle précédent et de son propre siècle. D'où l'entreprise titanessque qu'il s'est cru appelé à réaliser en composant une nouvelle encyclopédie des sciences et une nouvelle théologie, qu'il aurait souhaité voir reconnues par l'Eglise romaine comme un instrument utile pour la conversion de l'humanité entière à la foi catholique¹¹⁴.

C'est ce souffle prophétique qui marque encore la conclusion de la lettre du 5 août 1632, où après avoir déploré que Dieu n'ait pas voulu la rencontre d'où seraient sorties «de grandes choses», Campanella écrit:

Ces nouveautés de vérités antiques, de nouveaux mondes, de nouvelles étoiles, de nouveaux systèmes, de nouvelles nations, marquent le début d'un siècle nouveau. Que fasse vite Celui qui guide le Tout, nous, nous le secondons dans la toute petite mesure de nos forces. *Amen*¹¹⁵.

Pour conclure, on doit bien constater que Campanella ne pouvait pas se tromper plus lourdement sur l'esprit radicalement nouveau de la philosophie naturelle de Galilée, et plus encore sur l'objectif limité que celui-ci se fixait. Un fragment du *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* – qui pourrait bien viser Campanella – exprime de façon lapidaire cette volonté de ne pas déborder le domaine étudié, et la conviction (pour une part erronée) que la constitution de la nouvelle physique n'aurait pas d'incidences sur le développement d'autres disciplines:

A l'intention de ceux qui se donnent du souci pour avoir à changer toute la philosophie: montrer en quoi il n'en va pas ainsi, et que demeure inchangée la même doctrine de l'âme, de la génération, des météores, des animaux¹¹⁶.

114. Cf. *Lettere*, n. 55, pp. 218-25. R. Amerio a attiré l'attention sur cet aspect du grandiose projet campanellien: cf. *Galileo e Campanella: la tentazione del pensiero nella filosofia della riforma cattolica*, dans *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei. Saggi e conferenze* («Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore», vol. 20), Milan 1942, pp. 299-325.

115. Cf. *Lettere*, p. 241: «Queste novità di verità antiche di novi mondi, nove stelle, novi sistemi, nove nazioni etc. son principio di secol novo. Faccia presto chi guida il tutto, noi per la particella nostra assecondamo. *Amen*».

116. Cf. EN VII, p. 541; éd. L. Sosio, cit., p. 555: «Per quelli che si perturbano per avere a mutar tutta la filosofia, mostrar come non è così, e che resta la medesima dottrina dell'anima, della generazione, delle meteore, degli animali». Dans des textes rédigés vers les années 1655-1665, deux disciples de Galilée, R. Magiotti et C. Dati, souligneront le contraste entre les ambitions raisonnablement limitées de Galilée en matière de vérités scientifiques et les ambitions démesurées de Campanella: voir S. Caroti, *Nel segno di Galileo: erudizione, filosofia e scienza a Firenze nel secolo XVII. I Trattati accademici di Vincenzo Capponi*, Spes, Florence 1993, pp. 227-8 (voir déjà *supra* note 39).

Nous terminerons par une dernière remarque de nature, croyons-nous, à illustrer encore la différence de *forma mentis* chez les deux hommes. Dans une lettre du 12 mai 1612 à F. Cesi, où il évoque le nouveau coup que la découverte des «nuages» contigus au soleil allait porter au dogme de l'immutabilité céleste défendu par les péripatéticiens, Galilée écrivait, triomphant:

Je crains que cette nouveauté ne soit l'enterrement, ou plutôt le dernier et ultime jugement de la pseudo-philosophie, maintenant que des signes ont été vus dans les étoiles, dans la lune et dans le soleil¹¹⁷.

L'allusion à *Luc*, 21, 25 (*Et erunt signa in sole, luna et stellis*) est évidente, et d'ailleurs Galilée cite directement ce verset quelques jours plus tard dans une lettre à Maffeo Barberini, le futur Urbain VIII¹¹⁸. Mais il ne tire de cette citation qu'une amplification rhétorique pour caractériser avec une ironie féroce la déconfiture de la philosophie péripatéticienne.

Chez Campanella, le même chapitre de *Luc*, cité plus complètement (et en particulier les mots: *virtutes coelorum movebuntur* du verset 26), est pris au sérieux, c'est-à-dire interprété en son sens eschatologique. Copernic a eu le mérite de confirmer par ses observations que les repères célestes ont été mis en mouvement. Malheureusement, il a été insensible à la vérité de l'Évangile en ne tirant pas de l'ébranlement de la *machina mundi* la conclusion qui s'imposait, à savoir la venue prochaine du règne de Dieu¹¹⁹. Quant à Galilée, il a vu au sens propre dans sa lunette des signes sur la lune, sur le soleil, sur les étoiles et d'autres choses encore. Mais quelle leçon transcendante celui qui avait pourtant été choisi pour être le «messager du Dieu du ciel» en a-t-il tirée¹²⁰? Aucune. A n'en pas douter, Campanella a été

117. Cf. EN XI, p. 296: «la quale novità dubito che voglia essere il funerale o più tosto l'estremo e ultimo giudizio della pseudofilosofia, essendosi già veduti segni nelle stelle, nella luna e nel sole». Rappelons que dans sa lettre de 1611, Campanella avait déploré en parlant d'Aristote que «funera huius adhuc honorantur» (*Lettere*, p. 165), mots que Galilée avait soulignés (cf. *supra* note 10).

118. EN XI, p. 311 (lettre du 2 juin 1612): la citation de la Vulgate est légèrement inexacte.

119. Cf. lettre à Urbain VIII, *Lettere*, n. 55, p. 220: «feci quattro libri di *Astronomia nova*, mostrando gli errori di Copernico non che degli altri, scoprendo che questi [segni] son li sintomi della morte del mondo... e che questi scienziati fanno il conto senza l'oste e peccano di petizion di principio e rendono non cause per cause: pensando io esser utile a santa Chiesa ed alla conversione delle nazioni, perché discopro questi esser li segni in *sole et luna et stellis* dati dal Messia per il secondo avvento».

120. Cf. *supra*, p. 139 et note 63. C'est bien en tant que prophète, ou messenger, de

amèrement déçu que Galilée, lumière de son siècle, soit resté sourd à ses prières, et qu'il n'ait pas su, comme lui, «redresser et lever la tête» (*Luc*, 21, 28) pour mettre la science des astres au service des fins supérieures de l'humanité¹²¹.

Dieu que Galilée, selon Campanella, a eu le privilège, touchant les choses du ciel, de révéler les *arcana Dei* que l'homme «ordinaire» n'a pas le droit de rapporter, selon les termes mêmes de la *Deuxième Epître aux Corinthiens* évoquant le rapt de Paul au Paradis («et audivit arcana Dei, quae non licet homini loqui»), mots repris presque littéralement par Campanella dans sa lettre de 1611 citée au début de cette étude.

121. Rien de plus étranger à Galilée que l'idée d'une «mission» de ce genre, lui à qui le spectacle des merveilles du ciel révélé par la lunette tire à peine un cri d'émerveillement, et aucune action de grâce envers Celui qui en est le Créateur. Le «livre de la nature», dont le cours est toujours uniforme et semblable, ne renvoie qu'à lui-même; sa lecture ne nous dévoile rien quant aux desseins que Dieu nourrirait sur le destin des hommes: voir en ce sens les remarques de M. Torrini dans sa préface au livre d'E. Festa, *L'erreur de Galilée*, Austral, Paris 1995, pp. 13-24.

MICHELE MIELE

INDAGINI SULLA COMUNITÀ CONVENTUALE
DI GIORDANO BRUNO (1556-1576)

SUMMARY

This reconstruction, drawing on extensive archival evidence, describes in detail the way of life followed by those at the convent of S. Domenico Maggiore in Naples who attended and taught at the *Studium generale* there. From 1556 to 1576, novices, students and teachers rubbed shoulders with Bruno. Some of them – usually considered only in relation to Bruno who lived in the convent of S. Domenico for over ten years – in this study take on their own individual identity and importance.



1. Si è parlato giustamente del «processo di evoluzione» e di un «periodo di maturazione» che accompagnarono Giordano Bruno durante la sua 'peregrinatio' europea¹. Ciò non significa sminuire l'importanza degli undici anni circa (dal 1565 al 1576) da lui trascorsi a Napoli in seno alla comunità conventuale di S. Domenico Maggiore. Fu qui in effetti che egli acquistò quell'«ampia e soda preparazione»² che poi si porterà dietro. È questa la ragione che mi ha indotto ad aggiungere qualche tassello in più su tale comunità, già ampiamente studiata dal più noto biografo di Bruno³, che però, preso dalla straordinaria personalità del Filosofo nolano, non riesce sempre a essere chiaro, ordinato e soddisfacente sulla famiglia religiosa che lo accolse.

Fondamentale in questa ricerca restano i manoscritti 581 e 582 del fondo *Monasteri Soppressi* conservati nell'Archivio di Stato di Napoli, un tempo posseduti dall'archivio del convento napoletano: il Registro dei figli di S. Domenico Maggiore e il Registro dei provinciali⁴. Non

1. C. Monti, *Introduzione a Giordano Bruno, Opere latine*, Utet, Torino 1980, p. 9.

2. L'espressione è di V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, Principato, Messina 1921, p. 183.

3. Ivi, spec. le pp. 105-258.

4. Per evitare l'appesantimento dell'apparato di note, mi riferirò ai due manoscritti riportando solo il rispettivo numero di corda e la pagina, per es. 582/83. Devo aggiungere che al codice 582, dopo Spampanato, è stata assegnata una diversa paginazione. È quella che seguo anch'io.

meno indispensabili sono gli Atti dei capitoli generali contemporanei, pubblicati all'inizio del Novecento da Reichert⁵.

C'è da dire anzitutto che nessuna delle prime due raccolte dà cifre precise sul numero dei frati presenti in comunità nel periodo che mi sono impegnato a studiare (comincio col 1556, e non col 1565, per essere sicuro di includere nella ricerca anche coloro i quali, entrati in convento prima di Bruno, lo affiancarono quando stavano per terminare il loro lungo tirocinio). Non è però difficile appurare, in base ad altre fonti, come stavano le cose. Il poligrafo domenicano di origine toscana Serafino Razzi, dando nel 1577 uno sguardo ai frati presenti in chiesa al canto della *Salve Regina*, ne contò 72⁶. La cifra, secondo ogni verisimiglianza, rispecchia meno della metà di quanti componevano la comunità in quel momento. Lo deduciamo dal fatto che in un manoscritto che Franco Strazzullo ritiene con buoni argomenti composto tra il 1580 e il 1585 si attribuiscono a S. Domenico Maggiore ben 150 frati⁷.

Ciò vuol dire che all'epoca di Bruno (1565-1576) il vetusto complesso domenicano ospitava – con S. Maria La Nova, il convento dei minori osservanti cui viene assegnato lo stesso numero di religiosi – con ogni probabilità la più numerosa comunità monastica maschile della Capitale⁸. Tutta questa concentrazione di frati non si spiega solo con l'antichità del centro monastico partenopeo, le comodità che

5. MOPH (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, Lovanii-Romae-Parisiis 1896 ss.).

6. S. Razzi, *Viaggi in Abruzzo*, a cura di B. Carderi, Pescara 1968, p. 273. V. Spampinato, *Vita*, cit., p. 118, senza conoscere questo autore, ritiene che all'arrivo di Bruno in convento la relativa comunità era su per giù attestata su questa cifra: «I documenti del 1565, che non son pochi, ricordano una trentina di frati, forse neppure la metà di quanti ne aveva allora S. Domenico».

7. F. Strazzullo, *Edilizia e urbanistica a Napoli dal '500 al '700*, Berisio Ed., Napoli 1968, p. 99. L'Autore utilizza uno *Status Ecclesiae Neapolitanae* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli, compilato nei primi anni di governo dell'arcivescovo Annibale di Capua (1578-1595).

8. Ivi. Le altre due comunità maschili col più alto concentramento di religiosi erano quella dei carmelitani di S. Maria del Carmine (120 frati) e quella dei conventuali di S. Lorenzo Maggiore (110 frati). Venivano poi le comunità dei benedettini di S. Severino (85), degli olivetani (80), dei gesuiti del Collegio Massimo (70), dei conventuali di S. Anna a Porta Capuana (70), degli osservanti francescani della Trinità (70), dei certosini di S. Martino (65), dei domenicani di S. Pietro Martire (60), degli eremitani di S. Agostino alla Zecca (60), dei cappuccini di S. Maria della Concezione (60), dei teatini di S. Paolo Maggiore (50), degli osservanti agostiniani di S. Giovanni a Carbonara (50) ecc. Le comunità femminili più numerose erano quelle di S. Chiara (380), S. Maria Maddalena (120), Donnaregina (75), S. Maria Egiziaca (70), Gesù delle Monache (70) ecc. Ivi, pp. 97-102.

offriva ai suoi inquilini, le non esigue risorse economiche di cui era provvisto⁹, la stessa grandiosità e importanza degli edifici assegnati ai religiosi (convento e chiesa). A contare di più era il ruolo che esercitava in seno alla famiglia religiosa di appartenenza e nell'ambito della città. Questo si compendia in tre funzioni distinte: quella di vertice di tutti gli altri conventi della Provincia *Regni*, quella di Studio accademico o Facoltà teologica, quella di anello di collegamento con lo Studio pubblico.

S. Domenico Maggiore era stato fin dal Duecento il convento-guida della Provincia *Regni*, la circoscrizione meridionale dell'Ordine che — sorta alla fine del Duecento con gli stessi confini del Regno (di qui il nome di Provincia *Regni*) — comprendeva tutto il Sud, Sicilia compresa. La nascita, nel corso dei secoli seguenti, delle circoscrizioni di Sicilia, Calabria, Puglia e Abruzzo, ne aveva ridotto la sfera d'influenza, ma non la funzione-guida. Il relativo priore provinciale, che continuava ad aver sede nello stesso edificio, nel 1573 esercitava la sua giurisdizione su circa 500 frati. Questi erano distribuiti in 47 tra conventi in senso stretto e case minori¹⁰, gli uni e le altre dislocati nell'intera Campania e nei lembi delle regioni con questa confinanti. L'autorità del provinciale quindi si estendeva dagli insediamenti del Basso Lazio a quelli delle ultime propaggini del Cilento, non senza comprendere il Molise e qualche convento della Puglia¹¹.

Lo Studio di S. Domenico doveva le sue origini allo stesso Tommaso d'Aquino. La sua maggiore importanza ai tempi di Bruno era data dal fatto che gli altri Studi del Mezzogiorno che gli si erano affiancati nel frattempo (quelli di Palermo, Cosenza e Andria) non erano mai riusciti a raggiungere il suo livello, come era testimoniato fra l'altro anche dai contributi pubblici che S. Domenico aveva sempre percepi-

9. Dallo *Status Ecclesiae Neapolitanae*, di cui nelle due note precedenti, risulta che S. Domenico Maggiore poteva contare su un'entrata di ottomila ducati annui. Sugli aspetti economici del convento rinvio al recente studio di D. Meriani, *Patrimonio e gestione economica dei conventi domenicani della Campania a metà Seicento. San Domenico Maggiore di Napoli e i conventi della Valle dell'Irno*, «Campania Sacra», XXV (1994), pp. 283-318, anche se questo A., attenendosi al titolo, si sofferma in particolare su un momento posteriore della vita della comunità.

10. La cifra è tratta dalla statistica che A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum* 2^a ed., P. Ath. Angelicum, Romae 1948, p. 404, desume dall'Archivio centrale dell'Ordine (AGOP), serie IV, 39.

11. Per orientarsi sugli sviluppi della storia dei domenicani del Sud fino al Cinquecento rinvio ai primi due volumi di G. Cioffari-M. Miele, *Storia dei domenicani nell'Italia meridionale*, E.D.I., Napoli-Bari 1993, e alle relative cartine.

to fin dai tempi del secondo sovrano angioino. A ciò si aggiunge il fatto che gli altri due Studi della città tenuti dai regolari che ugualmente potevano vantare questo sussidio da parte dei sovrani (S. Agostino e S. Lorenzo) dovevano, tutti e due insieme, contentarsi di 560 ducati (240 il primo e 320 il secondo), una somma che non raggiungeva i 640 ducati che la Facoltà teologica domenicana percepiva da sola.

Il rilievo di S. Domenico Maggiore è attestato inoltre dal maggior numero di professori che in quest'epoca continuò a fornire alle facoltà di filosofia e di teologia dello Studio pubblico¹². Ai tempi di Bruno quest'ultimo aveva sede nei locali del convento, più precisamente negli ambienti che davano sul cortile o atrio della chiesa, con tutto ciò che tale incuneamento comportava per professori e studenti delle due istituzioni: quella laica e quella ecclesiastica. Non mi riferisco solo ai contatti a tutti i livelli, ma anche alla ricca biblioteca del convento, che probabilmente serviva ai clienti di ambedue gli organismi culturali. La biblioteca di S. Domenico Maggiore, provvista di opere che mancavano altrove, aveva infatti funzione pubblica. Non per niente Seripando si modellerà su di essa quando vorrà creare qualcosa di analogo nel convento agostiniano di S. Giovanni a Carbonara. Questo spiega perché Benedetto Di Falco, per Benedetto Croce «il primo descrittore» di Napoli, nell'edizione 1568 della sua famosa guida parli di un incredibile «concorso di scolari et dottori» nel «real convento di San Dominico» per «il continuo studio ch'ivi fassi»¹³.

Quanto detto fin qui è, in gran parte, già noto agli studiosi. I Registri e gli Atti ai quali ho fatto appello all'inizio dovranno permetterci ora di addentrarci meglio in alcune questioni sulle quali è possibile saperne di più. Non mi riferisco a quelle sulle quali la ricerca su Bruno terrebbe maggiormente, come: il clima dottrinale che regnava in S. Domenico all'arrivo del Nolano o al termine dei suoi studi. Non escludo che prima o poi si possa arrivare, al di là di quello che è stato già detto finora, anche a questo. Tutto dipende dalla documentazione di cui si potrà disporre. Per quanto mi riguarda, credo modestamente di potermi qui soffermare solo su ambiti meno ambiziosi, che però restano essenziali per capire meglio l'ambiente in cui Bruno visse gli

12. Si veda su questo argomento quanto ho scritto più estesamente in *L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini-testi-documenti*, Università degli Studi, Cassino 1992, pp. 31-33.

13. Anche per quest'altro aspetto cfr. *ivi*, pp. 33-34.

anni verdi della sua vita: chi furono in concreto i compagni del Nolano nelle varie tappe (noviziato in senso stretto, studentato, studi accademici) che dové seguire prima di arrivare alla laurea in teologia? Chi furono gli altri componenti della comunità e soprattutto quali furono gli avvicendamenti dei maggiori responsabili della Provincia, del convento e dello Studio mentre egli era impegnato in tale cammino? Quale era propriamente il ruolo di S. Domenico Maggiore come sede provincializia? Che dire del fenomeno degenerativo in atto nella Provincia che il provinciale e i suoi consiglieri cercarono proprio allora di coartare da quelle mura? È possibile fornire una scheda meno schematica su almeno uno dei domenicani di spicco provenienti da Napoli che si incontrarono con Bruno a Venezia nel 1592?

I punti sui quali concentreremo l'attenzione saranno cinque: a) la componente giovanile della comunità e le sue guide, b) l'andirivieni di studenti e professori in seno allo Studio dei frati, c) alcune considerazioni sugli sforzi fatti dal governo provinciale insediato a S. Domenico Maggiore per arrestare la crisi in atto in quegli anni nella comunità e nella Provincia, d) il tipo di sbocchi con i quali più volte si credette di poterla superare, e) alcuni dati su Domenico Perini da Nocera.

2. La più grande comunità domenicana di Napoli e del Sud comprendeva anzitutto una rilevante componente giovanile, costituita da tre fasce distinte di frati: quella dei novizi in senso stretto, coloro cioè che prendevano l'abito e si assoggettavano all'anno di prova; quella dei professi, che comprendeva quanti si applicavano agli studi istituzionali di filosofia (tre anni) e di teologia (tre o quattro anni); quella privilegiata degli studenti formali destinati alla laurea, traguardo che veniva raggiunto dopo un triennio di studio intenso a livello accademico. Sorvolo sui meccanismi che queste categorie, specialmente la seconda e la terza, dovevano rispettare – un problema già chiarito nel mio precedente lavoro sull'organizzazione degli studi. Ignoro se gli aspiranti al noviziato avessero anche la possibilità o meno di trascorrere qualche tempo in convento prima di indossare l'abito, di fare cioè un minimo di pre-noviziato o tirocinio, come risulta per altre regioni e in altri tempi¹⁴.

S. Domenico Maggiore era anzitutto un convento di noviziato. Ne-

14. Per es. nei conventi domenicani visitati da Serafino Razzi e nell'Ottocento. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, pp. 240-41; III, p. 491.

gli anni 1556-1576 vi entrarono, come si ricava da un conteggio dei nomi compresi nel quarto paragrafo dell'Appendice, 197 giovani, con una media di 9,7 ingressi per anno¹⁵. In tale conteggio vanno messi anche quanti presero l'abito in qualità di conversi (dopo essere passati per la trafila dei terzini o «terzoabito»), in nettissima minoranza rispetto ai chierici.

Coloro che nello stesso lasso di tempo superarono con certezza la prova emettendo la professione furono in tutto 138¹⁶. Lo scarto tra quanti ricevettero l'abito e coloro che vennero respinti o si ritirarono spontaneamente dal nuovo genere di vita — una distinzione spesse volte indicata esplicitamente nello stesso manoscritto¹⁷ — fu dunque di 59 unità. Il confronto tra gli ingressi, le professioni e le uscite non pone particolari interrogativi, salvo il numero dei professanti, che risulta abbastanza elevato. Tutto dunque sembra passare per un seccaccio che anche oggi potrebbe apparire più o meno normale.

Il Registro dei novizi, che stiamo utilizzando, nomina anche il convento per il quale il novizio prendeva l'abito e del quale quindi sarebbe stato considerato «figlio» da allora in poi. In genere si trattava di «figli» di S. Domenico Maggiore. Le eccezioni però non mancano. I conventi per i quali alcuni novizi presero l'abito furono quelli di S. Maria della Porta di Salerno (1558), S. Pietro Martire di Napoli (1562), S. Domenico di Ottati in provincia di Avellino (1568), S. Domenico di Capua (1568), S. Domenico di Gaeta (1570), S. Tommaso di Roccasecca (1571) ecc. Ci sono anche casi in cui l'abito fu dato dal provinciale in un convento diverso da quello di S. Domenico, anche se poi era in questo che occorreva trascorrere l'anno di noviziato. Solo in casi limitatissimi capita che si faccia professione per S. Domenico Maggiore dopo aver espletato il noviziato altrove, segno che il convento principale della Provincia teneva a educare esso stesso i suoi novizi.

15. La media non dà un'idea degli sbalzi enormi che si ebbero da un anno all'altro. Si arriva così ad avere anni con 19 e 20 ingressi (rispettivamente nel 1559 e nel 1576) e noviziati con 4 novizi soltanto (nel 1562 e nel 1570). Nel 1565, l'anno di Bruno, entrarono in noviziato 11 novizi. Una cifra vicina alla media dunque.

16. Il numero può essere ancora più alto, perché tale cifra è dedotta dalle attestazioni, il che non esclude che queste non siano state sempre riportate con esattezza o siano state riportate nei registri dei conventi in cui venne effettuato di fatto il noviziato.

17. Per es. di un novizio che vestì l'abito il 15 agosto 1559 e il cui nome risulta cancellato è detto: «coacte exivit ab Ordine ante professionem pro morbo gallico quem in saeculo acceperat» (581/22).

Quest'ultimo discorso è diverso da quello dell'affiliazione in un secondo tempo all'importante convento napoletano, con tanto di voto di accettazione da parte dei «figli» della casa. Anche Bruno parteciperà almeno a una di queste votazioni: quella riguardante Bartolomeo d'Angelo, uno scrittore fecondo e fortunato di opere ascetico-pastorali¹⁸. L'affiliazione richiedeva la conferma o il permesso previo dell'autorità centrale dell'Ordine. Non mancarono casi in cui l'affiliazione venne contestata. Ciò induceva talora a munirsi di attestati supplementari¹⁹.

Non sempre però l'accettazione dei novizi fu ammessa come scontata, ciò che vale anche per il prestigioso convento al centro di Napoli. Il Registro dei provinciali riporta, in data 29 giugno 1564, questo sintomatico testo, che va visto forse come una prima reazione alla normativa sui religiosi inclusa nei decreti del Concilio di Trento, pubblicati proprio allora:

Die 29 junii [1564] factae sunt literae patentes per quas prohibitum fuit scilicet omnes priores et vicarii locorum ut nullum recipiant ad habitum, nec clericum nec conversum nec tertii habitus, sub poena absolutionis, ut patet in literis (582/74).

La drastica proibizione non bloccò del tutto le vestizioni nel principale convento domenicano del Sud per il resto dell'anno, anche se un certo Pietro da Napoli, che si era vestito il 23 luglio e sosteneva di aver professato l'anno seguente, ebbe bisogno dell'intervento del capitolo provinciale per far riconoscere l'emissione dei suoi voti (581/46r).

Con la professione i novizi passavano allo stato di novizi-professi o studenti, il gruppo più numeroso dei giovani religiosi presenti nel nostro convento. Il gruppo si formava man mano che i novizi semplici emettevano la professione. Di conseguenza convivevano insieme diverse annate di noviziato durante tutti i corsi di filosofia e di teologia indispensabili per accedere al sacerdozio²⁰. Capitava quindi che gli studenti di filosofia e di teologia fraternizzassero sei o sette anni sia

18. V. Spampanato, *Vita*, cit., pp. 613-15. Quanto agli scritti di questo autore cfr. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, pp. 268-69.

19. È ciò che avvenne nel caso di Serafino Rinaldi da Nocera, affiliato a S. Domenico Maggiore dal capitolo generale di Roma nel 1583 e riaffiliato allo stesso convento dal protettore dell'Ordine card. Michele Bonelli nel 1592. MOPH, X, p. 251; 581/77r.

20. Su questo argomento cfr. quanto ho detto in *L'organizzazione*, cit., pp. 41-42.

con coloro che avevano fatto il noviziato prima di loro sia con quanti erano giunti nell'Ordine in seguito. Un calcolo approssimativo fa pensare per es. che Bruno nell'ultimo anno del suo studentato (il 1572/73), quindi da diacono, ebbe come suoi compagni circa una quarantina di professi più giovani.

Questa constatazione induce a puntare l'attenzione su alcuni sicuri compagni di studi del Nolano nell'arco di tempo che va dal 1566 al 1573, l'anno in cui Bruno lasciò il gruppo dei novizi professi, quindi anche l'anno in cui terminò la sua dipendenza dal «magister novitiorum». Col raggiungimento del sacerdozio²¹, infatti, egli passò alla diretta dipendenza del priore della casa. Solo qualcuno fra essi è già noto alla ricerca storica.

Mi riferisco soprattutto a Marco Maffei da Marcianise, ispiratore e co-fondatore nel 1583 della cosiddetta riforma della Sanità, che morirà nel 1616 e sarà subito onorato da un processo di beatificazione²². Entrato in noviziato il 17 settembre 1559, emise la professione il 18 settembre dell'anno successivo. Fra Marco fu compagno del futuro eretico fino a quando, probabilmente con l'anno accademico 1567/68, non venne inviato allo Studio di Bologna per il conseguimento del dottorato²³. Nel Registro dei «figli» di S. Domenico Maggiore al P. Marcianise, come venne poi abitualmente chiamato, è dedicata una nota in cui è detto che morì «cum opinione sanctitatis» (581/22v).

Uno sbocco del tutto diverso, per non dire opposto, darà alla sua vita un compagno di noviziato del Marcianise, Simone Gattola da Napoli, che prese l'abito solo dodici giorni dopo l'animatore della riforma della Sanità e raggiunse ugualmente il titolo accademico di lettore. La scheda che lo stesso Registro gli dedica suona infatti così: «Exivit ab Ordine et dimisit habitum sponte existens lector» (581/22v). Anche con lui Bruno dovette dividere in parte il suo periodo di studentato.

Nella norma rimase invece Serafino de Maio da Napoli, che prese l'abito solo poco più di due mesi dopo il Nolano (581/31r) e quindi divise con lui, se (o finché) restò in Provincia per completare i suoi

21. Per i vari passaggi del Nolano dal noviziato al sacerdozio rinvio allo schema che ne ho dato in *L'organizzazione*, cit., pp. 49-50, ove con buone ragioni mi scosto dalla cronologia corrente.

22. Cfr. M. Miele, *Marco Maffei da Marcianise e la riforma domenicana a Napoli*, «Campania Sacra», XVIII (1987), pp. 78-93.

23. Cfr. M. Miele, *La riforma domenicana a Napoli nel periodo post-tridentino (1583-1725)*, Ist. Storico Domenicano, Roma 1963, p. 47.

studi accademici, tutti i suoi anni di preparazione al sacerdozio. Il caso volle che fosse proprio Serafino da Napoli a governare la *Regni* quando Giordano Bruno fu condotto al rogo. Mi riferisco al suo biennio di provincialato (1599-1601)²⁴.

Nella norma rimase ugualmente Giovanni da Montecorvino, ricevuto in noviziato l'11 maggio 1571, menzionato da Spampanato per il suo insegnamento straordinario di teologia nello Studio pubblico dal 1607 al 1615, anno della sua morte²⁵.

Un altro nome ugualmente da menzionare e ignoto agli storici è quello del futuro vescovo Tommaso Malatesta da Camerota, novizio a S. Domenico a partire dal 30 aprile 1567 (581/33r). L'infula episcopale gli venne concessa, forse su istanza del card. Ascanio Colonna²⁶, da Sisto V, che il 17 luglio 1589, poco dopo il raggiungimento del magistero in teologia, lo destinò alla sede di Vieste²⁷. Il nuovo prelado non fece però in tempo a dimostrare le sue qualità. Morì infatti due mesi dopo a Roma il successivo 16 settembre (581/34v). In tale data era già a S. Domenico Maggiore un suo cugino che farà ugualmente carriera episcopale. Si tratta di Vincenzo Malatesta de Correris, nominato vescovo di Betlemme e ausiliare della diocesi di Muro Lucano con diritto di successione il 20 novembre 1595 (581/54v)²⁸.

Un'altra conoscenza che Bruno dovè fare fu pure quella di Luigi d'Aquino da Napoli, ricevuto all'abito in S. Domenico il 23 dicembre 1569 (581/39v) e alla professione l'anno dopo (581/41r). Luigi d'Aquino si affermò prima come maestro dei novizi (581/50v ss.) e poi, nel 1603, come priore del convento (582/438 ss.). L'eco che lasciò alla sua morte è attestata dall'elogio che gli venne tributato dal capitolo generale di Tolosa del 1628²⁹ e dall'apertura, anche in questo caso, di

24. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, p. 292. Scrisse, se stiamo a V. G. Lavazzuoli, *Catalogo degli uomini illustri figli del real monistero di S. Domenico Maggiore*, Napoli 1777, p. 35, uno *Stimulus theologorum*, oggi introvabile, e morì nel 1641.

25. Appendice, IV; V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 478.

26. Sul quale cfr. C. Eubel et alii, *Hierarchia Catholica*, III, 2ª ed., Libr. Reg., Monasterii 1923, p. 51.

27. Ivi, p. 332.

28. P. Gauchat, *Hierarchia Catholica*, IV, Monasterii 1935, pp. 114, 249. Ulteriori notizie su questi due prelati danno: T. Valle da Piperno, *Breve compendio de gli più illustri padri... ch'ha prodotto la Provincia del Regno di Napoli dell'Ordine de Predicatori...*, Napoli 1651, pp. 246 e 320 s.; G. M. Cavalieri, *Galleria de' Sommi Pontefici, Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi dell'Ordine de' Predicatori*, I, Benevento 1696, p. 573; *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, V, Romae 1733, p. 625. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 35.

29. MOPH, XI, p. 378.

un processo di beatificazione nella curia diocesana³⁰. La parte che questo religioso ebbe nel ruolo di educatore e di formatore dei giovani frati di S. Domenico Maggiore ci induce a dire qualcosa sul «magister novitiorum» dei tempi di Bruno.

Si tratta certamente di uno dei punti più deboli della comunità conventuale napoletana, almeno fino a quando l'incarico non giunse nelle mani del d'Aquino, cosa che accadde solo il 10 maggio 1574 (581/62^r), quando il Nolano era ancora in S. Domenico ma aveva da tempo lasciato lo studentato perché già sacerdote. Non mi riferisco tanto agli episodi, raccontati due volte nei costituti veneti, da cui risulta che Bruno preferiva il crocifisso e i Padri rispettivamente alle immagini dei Santi e alle *Sette allegrezze* della Vergine – tanto più che in questo caso il maestro dei novizi si mostrò, in un secondo momento almeno, comprensivo nei suoi confronti³¹ –, quanto agli uomini cui veniva affidata questa incombenza.

L'elenco che ne dò nel terzo paragrafo dell'Appendice mostra chiaramente la facilità estrema con cui i novizi e i novizi-professi si vedevano cambiare il loro maestro. Basta dire che tra il 1556 e il 1576 i maestri dei novizi che si alternarono in S. Domenico Maggiore furono 22, con una media di un maestro per anno, il che vuol dire che in dodici mesi si poté arrivare anche a tre e a quattro maestri. È quello che accadde nel 1558, quando al governo del noviziato e dello studentato si diedero il cambio Agostino Pelino da Campagna, Erasmo Tizzano da Napoli e Antonio Caferio da Napoli, e nel 1561, quando l'incarico venne conferito successivamente a Vincenzo da Polla, Vittorio da Napoli e Domenico Castagna di Sicilia. Non parliamo poi del 1568, quando i maestri dei novizi furono quattro: Ilario da Pietravairano, Giovanni Gallo, Antonio da Ottati e Tommaso da Airola. Bruno, tra il 1565 e il 1572, ne conobbe, se le mie informazioni sono complete, nove. Difficoltà a trovare la persona giusta? Rischi nel gestire un incarico così delicato? Facile logoramento con giovani frati molto esigenti? Probabilmente tutte queste cose insieme, con facili riscontri negativi nei novizi e negli studenti, ai quali veniva negata così l'indispensabile continuità pedagogica di cui avrebbero avuto bisogno.

Un'idea su ciò che significava fare il maestro dei novizi a S. Domenico Maggiore in quegli anni ci viene dall'esperienza del già menzio-

30. G. Galasso-C.Russo (a cura di), *L'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, II, Guida, Napoli 1979, p. 922.

31. V. Spampinato, *Vita*, cit., pp. 132-35, 697-98, 736.

nato Luigi d'Aquino, che assunse questo incarico, come ho già detto, il 10 maggio 1574. Ciò significa che aveva emesso la professione da soli quattro anni, quindi probabilmente era da poco asceso al sacerdozio. La riuscita nell'incarico è dimostrata dal fatto che ne venne sollevato, indubbiamente su sua richiesta, solo il 10 aprile 1581 e che il 9 ottobre di quello stesso anno dové riprendere «per ubbidienza» l'incarico e gestirlo fino al 1587, senza dire che dovrà fare lo stesso dal 1589 al 1590 (581/50v ss.) Le difficoltà che egli incontrò sono presentate da lui stesso nel parlare dei due passaggi del 1581:

A decima die maii 1574 usque ad septimam diem aprilis 1581 ego fr. Aloysius de Aquino mansi in novitiatu magister novitiorum. Tandem *hoc liber ergastulo* exivi, Deo semper gratias. Sine die ei et gloria in infinita saecula saeculorum. Amen, Amen.

Die 9 octobris 1581 fr. Aloysius de Aquino sancta iubente obedientia iterum novitiorum magister subire coactus. Benedictus Deus! (581/62r)³².

3. I novizi-professi o studenti non appartenevano allo Studio vero e proprio. Questo, a livello di alunni, comprendeva unicamente gli studenti formali, i soli ad essere affidati in forma esclusiva ai tre professori-moderatori dello Studio: il reggente, il baccelliere ordinario e il maestro degli studi³³. Gli studenti ordinari erano affidati abitualmente a dei lettori non graduati, il primo dei quali in S. Domenico Maggiore, se stiamo al modo come ci si esprime in una delibera provincializia del 23 gennaio 1565, era denominato «lettore maggiore»³⁴. Bruno sarà nel gruppo degli studenti formali, non farà cioè più parte degli studenti ordinari, solo a partire dall'anno accademico 1572/73, quando era già diacono.

Il gruppo degli studenti formali di S. Domenico Maggiore, come del resto quello di tutti gli Studi dell'Ordine, comprendeva a sua volta il drappello degli studenti della Provincia cui apparteneva lo Studio, in questo caso la Provincia *Regni*, e quello degli studenti provenienti da altre province, anche non italiane.

Per dare un'idea precisa di questi studenti la cosa migliore da fare è quella di riportare i nomi che forniscono tanto le «Provisiones Stu-

32. Il corsivo è mio.

33. Per i loro compiti cfr. M. Miele, *L'organizzazione*, cit., pp. 34-38.

34. «Die 23 mensis januarii [1565] factae fuerunt literae testimoniales in lectoratum formalem ven. fratris Joannis... pro lectore maiore in conventu Sancti Dominici de Neapoli» 582/81. Su tale lettore cfr. anche V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 249, che si fonda su 582/193 (già f. 104v).

diorum» dei singoli capitoli generali celebrati nel frattempo quanto il Registro dei provinciali, anche se per eliminare la lacunosità di queste due fonti occorrerebbe battere pure altre strade³⁵.

Ecco, in base alle due serie documentarie, i nomi degli studenti della *Regni* assegnati allo Studio di Napoli nel periodo 1556-1576:

Domenico da Nocera (riassegnato allo Studio per un altro triennio l'8.VI.1556: 582/3);

Ambrogio de Mauro (assegnato allo Studio dal provinciale in data 29.III.1558: 582/39);

Ludovico da Medunio (assegnato allo Studio dal provinciale in data 4.XII.1560 e dal capitolo generale di Avignone del 1561: 582/59; MOPH, X, p. 43);

Antonino da S. Angelo (assegnato allo Studio dal provinciale in data 19.III.1561 e dal capitolo generale di Avignone del 1561: 582/61; MOPH, X, p. 43);

Atanasio da Maddaloni (assegnato allo Studio dal provinciale in data 19.III.1561 e dal capitolo generale di Avignone del 1561: 582/61; MOPH, X, p. 43);

Mattia da Salerno (assegnato allo Studio dal capitolo generale di Avignone del 1561: MOPH, X, p. 43);

Crisostomo da Bagnoli (assegnato per un solo anno allo Studio dal capitolo gen. di Avignone del 1561: MOPH, X, p. 43);

Gian Vincenzo da Piedimonte (assegnato allo Studio dal provinciale in data 30.III.1563: 582/69);

Agostino da Camerota (assegnato allo Studio dal provinciale in data 1.IV.1563: 582/69);

Vittorio da Napoli (assegnato allo Studio dal capitolo generale di Bologna del 1564, riassegnato allo stesso dal provinciale in data 29.VI.1566: MOPH, X, p. 71; 582/99);

Domenico da Salerno (assegnato allo Studio dal capitolo generale di Bologna del 1564: MOPH, X, p. 71);

Andrea Coppola da Napoli (assegnato allo Studio dal provinciale in data 9.VI.1566: 582/98);

Tito da Salerno (assegnato allo Studio dal cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111);

Girolamo da Nocera (assegnato allo Studio dal cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111);

Arcangelo da Napoli (assegnato allo Studio dal cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111);

Vincenzo da Airola (assegnato allo Studio dal cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111);

35. Per es. quella di una ricerca a tappeto nell'Archivio Generale dell'Ordine a S. Sabina e quella di un'indagine negli archivi provinciali delle antiche Province dell'Ordine, un lavoro senza fine, per di più qui non necessario, dato il carattere esemplificativo degli elenchi che pubblico.

Paolo da Napoli (assegnato allo Studio dal cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111);

Giacomo da Airola (assegnato allo Studio dal cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111).

Ed ecco i nomi degli studenti formali estranei alla *Regni* assegnati a S. Domenico Maggiore nello stesso lasso di tempo:

Bartolomeo da Venezia della Prov. di Dalmazia (cap. gen. di Roma del 1558: MOPH, X, p. 22);

Angelo de Rubis della Prov. pugliese di S. Tommaso (cap. gen. di Roma del 1558: *ivi*);

Nicola da Gravina della Prov. pugliese di S. Tommaso (cap. gen. di Roma del 1558: *ivi*);

Ferdinando da S. Gregorio della Prov. di Calabria (cap. gen. di Avignone del 1561: MOPH, X, p. 43);

Domenico da Galeato della Prov. di Calabria per un solo anno (cap. gen. di Avignone del 1561: *ivi*);

Virginio da Utino della Vicaria veneta di S. Domenico (cap. gen. di Avignone del 1561: *ivi*);

Vincenzo da Siena probabilmente della Prov. romana (come risulta dalla recezione del Provinciale della *Regni* in data 4.X.1562: 582/68);

Orazio da Taranto della Prov. pugliese di S. Tommaso (cap. gen. di Bologna del 1564: MOPH, X, p. 71);

Agostino da Ferrandina della Prov. pugliese di S. Tommaso (cap. gen. di Bologna del 1564: *ivi*);

Paolo da Palermo della Prov. siciliana³⁶ (cap. gen. di Bologna del 1564: *ivi*);

Cipriano Forcadello della Prov. spagnola di Aragona (cap. gen. di Bologna del 1564: *ivi*);

Martino Duart della Prov. spagnola di Aragona (cap. gen. di Bologna del 1564: *ivi*);

Tommaso da Taormina della Prov. siciliana³⁷ (cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 111);

Tommaso da Monopoli della Prov. pugliese di S. Tommaso³⁸ (cap. gen. di Roma del 1569: *ivi*);

Giovanni Antonio da Urbino della Congr. della Marca Anconitana (cap. gen. di Roma del 1569: *ivi*);

Livio da Treviso della Congr. veneta di S. Domenico (cap. gen. di Roma del 1569: *ivi*);

Ottaviano Corso della Prov. siciliana (cap. gen. di Roma del 1571: MOPH, X, p. 142);

Giuseppe da Marsala della Prov. siciliana (cap. gen. di Roma del 1571: *ivi*);

36. E ciò «post completum studium fr. Hieronymi Infalleri».

37. Anche in questo caso «post fr. Octavianum Manduca».

38. Anche qui «completo triennio fr. Augustini de Licio».

Vincenzo da Castellaneta *junior* della Prov. pugliese di S. Tommaso (cap. gen. di Roma del 1571: ivi);

Camillo da Monopoli della Prov. pugliese di S. Tommaso (cap. gen. di Roma del 1571: ivi);

Silvestro da Altomuro della Prov. di Calabria (cap. gen di Roma del 1571: ivi);

Domenico Poracio della Prov. di Calabria (cap. gen. di Roma del 1571: ivi)

Silvestro Pandosino della Prov. di Calabria (cap. gen. di Barcellona del 1574: MOPH, X, p. 183);

Bernardo da Torino della Prov. di Terra Santa (cap. gen. di Barcellona del 1574: ivi).

I due elenchi non hanno bisogno di molti commenti. Non è detto che tutti gli studenti assegnati allo Studio di Napoli, specialmente quelli inclusi nel secondo elenco, siano poi entrati di fatto nel convento partenopeo per raggiungere la laurea in teologia, come insegna l'analogo caso di Bruno di cui ho parlato altrove³⁹. Fu, ad ogni modo, con quasi una metà di questi aspiranti alla laurea – ognuno dei quali aveva diritto a rimanere nella sede assegnatagli tre anni, a parte casi diversi ben specificati⁴⁰ – che il Nolano trascorse gomito a gomito il suo triennio accademico. Uno di questi non fece certo onore allo Studio cui fu assegnato. Sarebbe stato anzi in grado di figurare ottimamente nel *Candelaio* che il Nolano appronterà più tardi. Alludo al calabrese Domenico Poracio da Rossano, l'11 settembre 1572 condannato per dieci anni alle triremi per essere stato sorpreso dalla polizia

cum armis prohibitis, scilicet un archibuscietto et cortello a doi tagli, cum quadam femina per civitatem, et fuit captus a capitaneo Regiae Curiae et carceratus in carceribus Vicariae, ubi etiam carcerata fuit femina praedicta, et hoc fuit cum maximo totius civitatis scandalo et murmuratione omnium officialium, nobilium et popularium, utriusque sexus (582/161).

39. M. Miele, *L'organizzazione*, cit., p. 31, nota 1.

40. Mi riferisco alla riassegnazione di Domenico da Nocera, su cui tornerò, e ai casi (indicati nel testo) in cui l'assegnazione è limitata a un solo anno. C'è da dire che qualche capitolo fu tassativo sul triennio. Mi riferisco in particolare a quello di Roma del 1569, che, dopo aver fatto i sei nomi da me riportati, aggiunge: «et tam hos quam alios, completo triennio, nolumus reassegnari, sed intelligantur ipso facto remoti a studio» (MOPH, X, p. 111). Di norma il soggiorno triennale a S. Domenico Maggiore era tassativo, per cui a chi non riusciva a documentarlo poteva essere contestata la stessa laurea. Ciò spiega perché Girolamo da Atripalda nel 1566 si fece rilasciare un attestato in cui si diceva che il triennio da lui completato col consenso dei superiori a S. Pietro Martire come sottopriore non gli era stato pregiudizievole per il completamento dei suoi studi in S. Domenico Maggiore. 582/95.

Ovviamente non ha senso limitare il discorso sui frati con i quali Bruno ebbe a che fare in S. Domenico Maggiore solo a quelli della sua categoria. I resoconti degli Atti comunitari cui il Nolano prese parte, pubblicati da Spampanato, danno un'idea della varietà dei componenti la comunità di quegli anni, moltissimi dei quali usciti dai noviziati da me documentati in Appendice. Si va dal provinciale al priore e ai maestri in teologia, dai predicatori ai comuni lettori, dai titolari degli uffici secondari della casa (sottopriore, sindaco, sacrista, cantore) ai «figli» del convento senza alcun titolo specifico⁴¹. Uno di questi atti comunitari ci assicura che Bruno rivide pure Marco Maffei da Marcianise, ormai lettore⁴². Nell'ultimo triennio della sua permanenza a S. Domenico il Nolano poté fare conoscenza anche con un confratello che, preso l'abito mentre egli era già nella categoria dei sacerdoti, si farà un nome per ragioni strettamente religiose. Alludo a Simpliciano da Sicignano (m. 1621), entrato nell'Ordine il 14 agosto 1574, che farà parlare di sé per il modo come visse la sua scelta conventuale e susciterà l'ammirazione della città⁴³. Non ebbe invece la possibilità di conoscere il futuro provinciale Paolo Minerva da Bari, entrato in noviziato solo il 22 maggio 1576, che si affermerà tra l'altro con gli scritti che darà alla luce e i dibattiti a carattere scientifico cui prenderà parte⁴⁴.

Agli studenti che la Provincia *Regni* riceveva nel suo Studio di Napoli si contrapponevano quelli che essa — tramite le varie istanze di governo cui era soggetta (lo Studio, il provinciale, il capitolo provinciale, il generale, il capitolo generale, i primi due insediati stabilmente a S. Domenico Maggiore) — inviava fuori dei suoi confini. Anche in questo caso l'elenco degli studenti e degli Studi cui questi venivano assegnati non è privo di interesse:

Giovanni da S. Severino allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 12.V.1158⁴⁵ (582/40);

41. V. Spampanato, *Vita*, cit., pp. 610-19.

42. Ivi, p. 616 (documento redatto in data 10 novembre 1575).

43. Cfr. Appendice, IV. Il suo nome compare accanto a quello di Bruno in due documenti pubblicati da V. Spampanato, *Vita*, cit., pp. 615-19.

44. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, pp. 404-05.

45. «Die XII [mai] 1558] data est licentia fratri Joanni Bl. (?) de Sancto Severino eundi ad Provinciam utriusque Lombardiae gratia studii et morum». Per capire questo modo di esprimersi occorre tener presente l'estensione della Provincia Lombarda in quell'anno, un'estensione che non era più quella della vecchia Congregazione Lombarda. Nel 1558 lo Studio della Provincia delle due Lombardie era quello di

Mattia de Gibbonis o Aquario allo Studio di Bologna (cap. gen. di Roma del 1558: MOPH, X, p. 22);

Ludovico da Medunio allo Studio di Padova (assegnazione del provinciale in data 10.12.1564: 582/79);

Massimo Auletta allo Studio di Padova (assegnazione del provinciale in data 2.V.1565: 582/87);

Ner. (?) da Napoli allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 12.V.1565: 582/86);

Ilario da Pietravairano allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 12.V.1565: 582/86);

Ignazio da Maddaloni allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 1.IX.1565: 582/91);

Costanzo da Napoli allo Studio d Andria (assegnazione del provinciale in data 13.XI.1565: 582/93);

Tiburzio da Napoli allo Studio di Padova «completo triennii fratris Maximi de Auletta» (assegnazione del provinciale in data 5.V.1566: 582/95);

Filippo da Gaeta allo Studio di Cosenza (assegnazione del provinciale in data 9.XI.1566: 582/102);

Angelo da Airola allo Studio di Palermo (assegnazione del provinciale in data 25.XI.1566: 582/102);

Gian Vincenzo da Piedimonte allo Studio di Palermo (assegnazione del provinciale in data 25.XI.1566: 582/102);

Barnaba da Napoli allo Studio di Milano (assegnazione del provinciale in data 27.VI.1567: 582/106);

Sebastiano da Napoli allo Studio di Milano (riassegnazione del provinciale per un altro triennio in data 13.VI.1568: 582/115);

Ignazio da Nocera allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 13.VI.1568: 582/115);

Giordano da Nola allo Studio di Bologna? (assegnazione del provinciale in data 9.VII.1568: 582/117)⁴⁶;

Bologna. Sull'evoluzione di questa provincia cfr. S. L. Forte, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, V: *La «Provincia Utriusque Lombardiae»*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLI (1971), pp. 326-27.

46. «Die 15 [julii 1568] factae fuerunt literae patentes fratri Jordano de Nola eundi ad Provinciam utriusque Lombardiae». Il testo, già pubblicato da V. Spampinato, *Vita*, cit., p. 610, proverebbe, per questo autore, il viaggio di Giordano Bruno a Roma, ove la Provincia di Lombardia gestiva il convento di S. Sabina. Ivi, pp. 150 s. Ho dei dubbi su questa illazione, anche se non c'è ragione per escludere un viaggio del Nolano alla volta della città eterna all'epoca di Pio V, magari in compagnia del provinciale Ambrogio Salvio, grande amico personale del Ghislieri dai tempi in cui aveva collaborato col futuro papa per conto dell'Inquisizione in Alta Italia (cfr. S. Pauli, *Della vita del ven. mons. F. Ambrogio Salvio...*, Benevento 1716, pp. 49 s.). I miei dubbi nascono dall'accostamento del testo ora citato con quello riportato nella nota precedente, ignorato da Spampinato. Non è più giusto ipotizzare un progetto di viaggio o un'assegnazione di Bruno a Bologna, poi non messi in esecuzione? Per indicare che si dava il permesso di andare a Roma nel Registro si usano espressioni meno sibilline.

Tommaso Strozzi da Napoli allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 26.VIII.1568: 582/120);

Egidio Giordano da Napoli allo Studio di Perugia (assegnazione del provinciale in data 8.IX.1568: 582/124);

Raimondo d'Aversa allo Studio di Palermo (assegnazione del provinciale in data 20.IX.1568: 582/124);

Giovanni Maria da Napoli allo Studio di Bologna (cap. gen. di Roma del 1569: MOPH, X, p. 110);

Eugenio da Nocera allo studio di Padova (cap. gen. di Roma del 1569: ivi);

Raimondo d'Aversa allo Studio di Palermo (riassegnazione del cap. gen. di Roma del 1569: ivi);

Giordano da Nola allo Studio di Andria (cap. gen. di Roma del 1571: MOPH, X, p. 144);

Giordano da Campagna allo Studio di Andria (cap. gen. di Roma del 1571: ivi);

Ambrogio d'Airola allo Studio di Palermo (assegnazione del provinciale in data 30.III.1572: 582/157);

Antonino da Napoli allo Studio di Bologna (assegnazione del provinciale in data 20.XI.1572: 582/162);

Andrea da Caserta allo Studio di Bologna (assegnazione in data 25.I.1573: 582/164);

Giacomo d'Atripalda allo Studio di Andria (assegnazione del provinciale in data 18.III.1573: 582/166);

Vincenzo d'Airola allo Studio di Palermo (assegnazione del provinciale in data 19.III.1573: 582/166);

Vincenzo da Sarno allo Studio di Bologna (cap. gen. di Barcellona del 1574: MOPH, X, p. 183);

Agostino da Napoli «primus» allo Studio di Cosenza «vacante primo loco et non aliter» (assegnazione del provinciale in data 11(?) .VIII.1574: 582/176);

Tito da Salerno allo Studio di Palermo «pro secundo triennio» (assegnazione del provinciale in data 27.V.1575 e conferma del vicario del maestro dell'Ordine: 582/180).

Come si vede, la politica culturale degli organi decisionali della Provincia *Regni*, anche quando erano il maestro dell'Ordine e il capitolo generale a farsene interpreti, si muoveva su orizzonti abbastanza ampi. Ormai non si usava più inviare i propri giovani fuori dei confini della penisola (a Parigi e in Spagna)⁴⁷, ma non c'era quasi Studio d'Italia che si trascurasse. I 32 studenti formali dell'elenco risultano disseminati un po' in tutti gli Studi della penisola. Sono infatti ripartiti, in ordine decrescente dal punto di vista quantitativo, tra Bologna

47. Su questi invii, anche in epoca posteriore, cfr. M. Miele, *L'organizzazione*, cit., p. 44.

(12), Palermo (7), Padova (4), Andria (4), Milano (2), Cosenza (2), Perugia (1).

Il fatto che le speranze napoletane più promettenti completassero gli studi teologici a carattere accademico parte in casa e parte fuori casa rispondeva a una strategia che era di tutto l'Ordine. È indubbio comunque il vantaggio, in esperienza e in scambi culturali, che i frati partenopei ne traevano. Bruno, nonostante la decisione di inviarlo ad Andria⁴⁸, rimarrà a Napoli, ma non è difficile immaginare l'arricchimento, sia pure indiretto, che anch'egli trarrà da queste trasferte. Mi riferisco anzitutto a quegli ex-studenti che passeranno alla categoria dei docenti, la più interessante di tutte – perché è in essa che il Nolano incontra i suoi principali maestri – anche se la più lacunosa. Mi riferisco ugualmente ai rapporti futuri che così si creavano, rapporti di cui potevano beneficiare anche altri. Così forse si spiegano le conoscenze domenicane che il Nolano aveva a Padova, di cui parla nel secondo costituito veneto⁴⁹.

E passiamo alla categoria dei responsabili dello Studio – che erano anche i suoi professori principali – negli anni accademici tra il 1564 e il 1575, là dove la documentazione rinvenuta ha permesso di ricostruirne la serie:

1564/65

Reggente: Antonino da Camerota *senior* (MOPH, X, p. 71; 582/76)⁵⁰,
Baccelliere: Giacomo da Pietravairano (MOPH, X, p. 71),
Maestro degli studi: Bartolomeo da Napoli (ivi).

1565/66

Reggente: Antonino da Camerota *senior* (MOPH, X, p. 71),
Baccelliere: Agostino Pisanelli da Napoli (ivi, pp. 71, 75, 106),
Maestro degli studi: a scelta del generale in accordo con la Provincia (ivi, p. 71).

1566/67

Reggente: Antonino da Camerota *senior* (MOPH, X, p. 71)⁵¹,

48. Cfr. ivi, p. 31, nota 5.

49. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Salerno Ed., Roma 1993, p. 160.

50. L'aggiunta *senior* è resa indispensabile dal bisogno di distinguerlo dall'omonimo che assumerà la reggenza nel 1574. Il primo morì il 4 marzo 1570, come V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 47, lesse nel *Libro dei defunti* del convento, ove rilevò pure che «fuit regens fere per novem annos in conventu isto». Il secondo, per lo stesso autore, morì nel 1589. Ivi, pp. 18 s.

51. A confermare il fatto che in tale anno accademico era lui il reggente dello Stu-

Bacelliere: Agostino Pisanelli da Napoli (ivi, pp. 71, 75, 106),
Maestro degli studi: a scelta del generale in accordo con la Provincia (ivi, p. 71).

1567/68

1568/69

1569/70

Reggente: Tommaso da Gaeta (MOPH, X, p. 111),
Bacelliere: Mauro da Taranto (ivi),
Maestro degli studi: Aurelio da Bagnoli (ivi).

1570/71

Reggente: Tommaso da Gaeta (MOPH, X, p. 111),
Bacelliere: Mauro da Taranto (ivi),
Maestro degli studi: Aurelio da Bagnoli (ivi).

1571/72

Reggente: Pietro da Nocera (MOPH, X, p. 142), cui subentra (?) Mattia Aquario (582/45r),
Bacelliere: Reginaldo Accetto da Napoli (MOPH, X, p. 142),
Maestro degli studi: Tommaso d'Aversa (ivi).

1572/73

Reggente: Domenico da Nocera (V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 179),
Bacelliere: Reginaldo Accetto da Napoli (MOPH, X, p. 142),
Maestro degli studi: «providebit reverendissimus» (ivi).

1573/74

Reggente: Reginaldo Accetto da Napoli (V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 179),
Bacelliere: «providebit reverendissimus» (MOPH, X, p. 142),
Maestro degli studi: «providebit reverendissimus» (ivi).

1574/75

Reggente: Antonino da Camerota *junior* (MOPH, X, p. 183)⁵²,
Bacelliere: «reverendissimus disponet» (ivi),
Maestro degli studi: «reverendissimus disponet» (ivi).

Questa rosa di nomi, alcuni dei quali (Antonino da Camerota *junior*, Mattia Aquario, Reginaldo Accetto, Domenico da Nocera) già noti

dio è l'inizio del suo priorato in data 1.V.1567, in cui i due titoli, quello di priore e quello di reggente, appaiono attribuiti alla stessa persona. Cfr. Appendice, II.

52. L'incarico gli venne affidato per un triennio. Probabilmente quindi egli fu reggente dello Studio fino all'anno accademico 1576/77 compreso.

per ragioni diverse ai biografi di Bruno, è lontana dal dare un'idea completa dei maestri di S. Domenico Maggiore per es. negli anni Sessanta del secolo. A parte infatti le rilevate lacune dell'elenco, alcuni di essi non possono essere compresi nella lista perché, saliti ai vertici dello Studio negli anni precedenti, ora assolvevano altri compiti, non meno significativi. Penso in particolare al «magistorum magister» Giordano Crispo (m. 1568), professore di metafisica nello Studio pubblico fino al 1567 (m. 1568); al «dubiorum oraculum» Marco Plagese da Castellammare (m. 1569), professore di teologia nello stesso Studio dal 1558 al 1565⁵³; al battagliero Tommaso Elisio (m. 1572), autore di una coraggiosa proposta di riforma inviata alla Curia romana nel terzo periodo del Concilio di Trento; ad Ambrogio Salvio da Bagnoli (m. 1572), attivo e celebre predicatore, già avversario di Valdes e Ochino. Del resto, se escludiamo Elisio, la cui carriera risale a tempi più lontani, fu proprio negli anni Sessanta che gli altri tre si distinsero ai livelli più alti della gerarchia interna dell'Ordine, ossia come priori del convento e provinciali della Provincia⁵⁴. Tutti costoro, sia quelli cui era demandata la direzione e il prestigio dello Studio di casa, sia i maestri in teologia che in determinati casi previsti dalle regole erano chiamati a dare il loro parere vincolante in materia di politica culturale⁵⁵, avevano il compito di orientare il provinciale e il capitolo provinciale biennale (e con essi anche il maestro dell'Ordine e il capitolo generale) nelle loro scelte sui giovani da mandare avanti, a Napoli o altrove.

4. Il provinciale non aveva però da badare unicamente allo Studio, né il suo compito si limitava solo alla sfera teologica. Il governo che egli impersonava abbracciava una molteplicità di altri obblighi, il cui assolvimento non poteva comunque non coinvolgere la stessa componente formativa e culturale della casa in cui risiedeva abitualmente.

Dalla sua stanza di S. Domenico Maggiore, in effetti, il provinciale della *Regni*, da solo o con il supporto di un consiglio, a seconda dei casi, confermava i priori eletti dai conventi, nominava i superiori delle piccole case, inviava un «vicarius electionis» nei casi in cui l'elezio-

53. V. Spampanato, *Vita*, cit., *ad indicem*, parla di Chiaiese senza darne la fonte. Tale cognome è però sconosciuto a Valle e a Lavazzuoli, che, basandosi sulle loro fonti, conoscono solo Plagese.

54. Cfr. Appendice, I e II.

55. Cfr. M. Miele, *L'organizzazione*, cit., p. 41.

ne del nuovo capo della casa risultava difficile (il che capitava spessissimo), inviava di tanto in tanto dei visitatori ad alcuni gruppi di case viciniori, autorizzava o imponeva ai conventi lavori edilizi particolarmente importanti, concedeva ai singoli determinate autorizzazioni, convocava a rapporto gli accusati di malversazioni, pronunziava sentenze di condanna dei rei, nominava un suo vicario in caso di assenza dalla sede, convocava il capitolo provinciale prima della scadenza del suo mandato ecc. Si tratta di attività rispecchiate soprattutto nel Registro dei provinciali.

L'aridità delle formule usate nel Registro non impedisce di intravedere, al di là di esse, un esercizio del governo provinciale — là soprattutto dove il capo della *Regni* aveva a che fare con abusi — che si distingueva per la sua forte impronta autoritaria, il che strideva fortemente sia con le consuete espressioni di democrazia volute dalle norme costituzionali (elezioni priorali, votazioni per l'accettazione dei nuovi «figli» del convento, decisioni del capitolo provinciale e via di seguito) sia con l'inefficacia sul piano generale delle misure prese nei confronti dei singoli. In pratica il provinciale esercitava senza risparmio i suoi poteri coattivi, talora anche in maniera rude; ma ciò non impediva che la situazione restasse critica, anche se complessivamente l'istituzione manteneva alto all'esterno il proprio prestigio grazie alla fama culturale e all'azione apostolica tradizionale dei suoi frati.

Fermiamoci per ora a due aspetti: ai modi in cui questa autorità coattiva veniva esercitata per fermare la crisi in atto (di una gravità oggi difficilmente immaginabile) e agli effetti che tale esercizio non poteva non avere sulla vita della comunità di S. Domenico Maggiore come tale. Nel paragrafo seguente enumereremo i rimedi cui in momenti diversi si fece ricorso per capovolgere la situazione generale e la loro inefficacia complessiva.

Il clima che certe operazioni determinavano può essere percepito dal modo come venne affrontato un grave episodio di sangue accaduto agli inizi del 1571 nel convento napoletano di S. Pietro Martire. In quel momento era provinciale Gregorio da Bagnoli, successore immediato del futuro vescovo di Nardò Ambrogio Salvio. Il capo della Provincia, che non poteva consentire al potere laico di intervenire e che d'altra parte aveva tutto l'interesse ad evitare che si interponessero nella cosa tanto l'arcivescovo della Capitale quanto il nunzio papale alla corte vicereale, non trovò di meglio che emanare per tutti i frati di Napoli un precetto draconiano diretto ad impedire che la notizia trapelasse fuori convento, convocare immediatamente il frate su cui cadevano i maggiori sospetti e imporre a tutti i componenti

della comunità di S. Pietro Martire di far conoscere entro tre ore ciò che sapevano sul delitto:

Die 10 [januarii 1571] lectae fuerunt literae patentes in conventibus neapolitanis ne aliquis revelaret scripto vel verbo homicidium perpetratum in conventu S. Petri Martyris sub poena excommunicationis latae sententiae, carceris per decennium et sub aliis reservatis poenis.

Eodem die ob perpetratum homicidium in fratrem Tiburtium de Neapoli citatus fuit fr. Severus de Neapoli ad personaliter comparendum peremptorie etiam ultimo in spatium duodecim horarum.

Eodem die in eodem conventu S. Petri Martyris lecta fuit excommunicatio et etiam poena triremium ut quilibet sciat consiliantes, faventes et quomodolibet scientes in spatium horarum trium revelare haberet (582/144).

È lecito però chiedersi come i frati della Capitale percepirono e vissero la notizia riguardante il grave fatto di sangue accaduto al loro interno e quale uso fecero delle due imposizioni del provinciale. Riuscirono inoltre a mantenere il silenzio che veniva loro imposto? Come giudicarono il loro superiore trasformato in agente di polizia? Si riuscì a giungere alla scoperta dell'autore del delitto e alla condanna che meritava?

L'episodio è solo la punta di un iceberg. Non era infatti isolato. È vero che non tutte le infrazioni affrontate dal provinciale nei processi, quelli imbastiti da lui direttamente e quelli affidati ad altri, arrivavano a tanta gravità, ma è innegabile pure che casi in cui sarebbe stato necessario l'intervento di un vero e proprio corpo di polizia erano tutt'altro che rari in questi anni nei conventi napoletani dell'Ordine. Spampanato, come è noto, ha potuto far ricorso a tre tipi di documenti per illustrare a fondo il fenomeno: il Registro dei provinciali, già più volte citato, e i due elenchi superstiti conservati nell'Archivio generalizio di S. Sabina⁵⁶. Si tratta di carte complementari che si illuminano a vicenda, anche se non sempre si fa riferimento a processi veri e propri e molte volte tutto si arresta all'accusa. Dalla loro lettura complessiva si giunge comunque a un quadro che non è arrischiato definire desolante, anche se nella Provincia *Regni* non mancavano le forze sane.

C'era anzitutto troppa violenza. Questa si manifestava in una gamma impressionante di eccessi: alcuni delitti, numerosi ferimenti, molte bastonature, effrazioni e fughe dal carcere conventuale. Abbondavano poi i rifiuti dell'obbedienza e le ribellioni ai superiori. Non mancavano infine i furti, i vagabondaggi, le falsificazioni, le cat-

56. V. Spampanato, *Vita*, cit., pp. 601-08, 619-25.

tive amministrazioni, gli atti contro la morale sessuale, i libelli infamatori, le ordinazioni a buon mercato, l'abbandono senza preavviso dei conventi ecc. Né si aveva a che fare solo con atti estemporanei. I casi di incorreggibilità erano tutt'altro che rari. Colpisce anche il fatto che a venir coinvolti nelle accuse erano talora uomini già noti agli studiosi per ragioni che nulla avevano a che fare con mancanze disciplinari, come Antonino da Camerota, Ambrogio Pasca, Domenico da Nocera. Non mancavano infine casi in cui ai frati dell'Ordine risultavano interessate anche la polizia civile e le curie diocesane⁵⁷.

Le pene comminate ai rei andavano dall'invio pluriennale alle triremi al carcere conventuale, dalla cacciata dall'Ordine alla privazione dell'abito, da una pena umiliante più o meno prolungata in comunità (digiuno a pane e acqua, colpi di disciplina, pasti per terra...) a una serie di preghiere private a carattere penitenziale, dalla privazione della messa, della confessione o della predicazione alla purgazione canonica, dalla perdita della voce attiva e passiva nei capitoli al bando da Napoli ecc. Durante il biennio di provincialato di un intellettuale come l'Aquario (1584-86) ci sarà anche un drastico allontanamento senza precedenti dallo Studio di S. Domenico Maggiore:

Die X julii [1585] fuerunt expulsi a Studio S. Dominici de Neapoli et conventibus neapolitanis de mandato magistri Ordinis ven. fr. Vincentius de Concha (?), fr. Hieronymus de Bario et fr. Joannes Donatus de Castellaneta, et condemnati ad sedendum per tres dies (?) in conventu Sancti Dominici de Neapoli per patres dicti conventus, ut in processu continetur (582/279).

La condanna che lascia maggiormente perplessi gli studiosi di Bruno è quella inflitta al suo primo maestro dei novizi, Giacomo Saragnano da Acquamela, esattamente un mese prima che il Nolano ricevesse l'abito:

Die 15 maii [1565] fuerunt sententiati ad poenas gravioris culpaе privativas et positivas fr. Jacobus de Aquamelorum et fr. Guidus de Neapoli hoc modo, videlicet fr. Jacobus quod faciat prostrationes per tres dies et per unum mensem feria sexta sedeat in terra in pane et aqua et a priore accipiat publicam disciplinam et camera eius sit ei pro carcere... (582/86).

57. Mi riferisco tra l'altro ai casi documentati da 582/105^{bis} (arresto di un frate a Cava) e V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 196 (arresto di un frate studente a Napoli), come pure ai casi menzionati dalle carte non catalogate del fondo S. *Ufficio* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli (Giordano Coppola ed altri). Per le notizie tratte dalle carte di questo tribunale ringrazio Gianni Romeo, che mi ha gentilmente segnalato la loro esistenza.

La condanna del provinciale, e dei padri di S. Domenico Maggiore da lui scelti, a pene da scontare nella stessa sede mostra gli stretti legami tra l'azione punitiva e il convento nel quale i giudici avevano la loro residenza. Nei due casi menzionati (l'espulsione dei tre studenti e la punizione del futuro maestro dei novizi) il convento di S. Domenico Maggiore fornisce i consiglieri che aiutano il provinciale a decidere della punizione da infliggere ai rei e il luogo in cui i condannati devono scontare almeno una parte della pena ad essi inflitta. La cosa si spiega, perché era a questo convento che appartenevano i frati condannati. Ma non è detto che le cose andassero sempre in tal modo. Il più delle volte gli indiziati appartenevano ad altri conventi, il che non impediva che fosse anche allora S. Domenico Maggiore a offrire chi decideva della cosa e il luogo per scontare certi tipi di pena, anche se ciò non accadeva sempre.

Le formule per indicare i responsabili dei processi e il luogo per scontare la pena sono abbastanza espliciti:

Die 22 decembris [1566] de communi consensu et voto patrum sancti Dominici de Neapoli coram reverendo provinciali unanimiter conclusum est quod fr. Joannes Sebastianus de Fontanarosa...propter quaedam scandala ac crimina ab eo patrata ac etiam propter revelationem secretorum Ordinis saecularibus dignus esset poenitentia triremium ad minus per annum; tamen misericorditer actum fuit erga illum et fuit expulsus ab Ordine ac nomine privatus cum hac lege ut, sub poena absolutionis ab officio, nullus prior eum recipiat ad Ordinem (582/105).

Die 27 julii [1568] fuit congregatum publicum consilium patrum in camera reverendi patris provincialis conventus Sancti Dominici... (582/117).

die 6 mensis septembris 1568 fuerunt congregati infrascripti patres in camera reverendi provincialis magistri Ambrosii Salvii de Balneolo et coram infrascriptis patribus Joannes Capasinus de sancto Severino fecit purgationem canonicam et iuravit... (582/123).

die 16 mensis decembris 1568 fuit congregatum consilium omnium patrum conventus in camera reverendi patris provincialis et fuerunt lectae informationes in fratrem Ignatium de Puteolis et fratrem Thomam de Neapoli principem, et visis tot latrociniiis (?) fratris Ignatii in Puteolis multotiens factis et multis personis in multis civitatibus et locis... (582/125).

die prima february 1571 ex communi voto patrum S. Dominici fuit condemnatus ad omnes poenas gravioris culpaе fr. Theophilus Caracciolus de Neapoli ob manifestam rebellionem in suum priorem... (582/145).

Die octavo julii [1574] congregatum fuit concilium in cella r.p. provincialis super causam fratris Lucae de Neapoli... (582/176).

Die 18 junii 1575 fuit citatus fr. Alphonsus de Nuceria lector sub poena gravioris culpaе ad comparandum coram r.p. provinciale infra 15 dies (582/180).

[Febbraio 1582?]. Noi fra Geronimo de Pontecorvo... provinciale... condannamo [fr. Dominico de Bagnaia, colpevole di aver fatto affermazioni ere-

tiche] a sedere in terra tre giorni in pane et acqua nel refettorio di S. Domenico de Napoli e doi al convento de Benevento...(582/243^{bis}).

In S. Domenico di Napoli risiedeva dunque abitualmente anche il tribunale provinciale che giudicava i frati. Questi spesso erano chiamati a farsi vedere di persona fra le sue mura. Dal convento napoletano inoltre erano presi quasi tutti i padri che firmavano la sentenza di condanna. I nomi che si leggono più di frequente nel Registro dei provinciali più volte citato sono, negli anni di Bruno, quelli di Tommaso Elisio, Giordano Crispo, Girolamo da Napoli ecc. Solo di raro erano cooptati nel ristretto consesso che formava il tribunale altri padri di Napoli (per es. i priori di S. Pietro Martire, S. Spirito, S. Caterina a Formiello).

Il convento napoletano era ugualmente spesso il luogo in cui il frate condannato scontava la pena, se la natura di quest'ultima lo consentiva: carcere, disciplina, pasti per terra, purgazione canonica ecc. Gli atti che essa comportava, d'altra parte, non erano per lo più a conoscenza solo degli addetti ai lavori. Avevano infatti carattere pubblico, erano cioè tali che tutti i frati della casa potevano venirne a conoscenza, tutti erano in grado di rendersi conto di persona dei castighi irrogati, compresi quindi i conversi e le varie categorie di novizi e studenti.

L'intento che queste punizioni avevano nelle intenzioni di chi le erogava voleva essere pedagogicamente salutare: «ut delinquentes salubriter coerceantur et reliqui suo exemplo a delictis abstineant», è detto in un processo terminato nel settembre 1571 dal provinciale Gregorio da Bagnoli (582/150). Ma raggiungevano veramente questo risultato? Come si faceva a non essere al corrente, più o meno minutamente, anche delle colpe cui esse corrispondevano e a non farvi il callo a forza di sentire e vedere certe cose? L'ampiezza e la diffusione del fenomeno trasgressivo non invitava a seguire la corrente e magari a ingrossare le file dei «delinquentes»? È questo il clima con il quale Bruno e compagni dovettero fare i conti negli anni della loro crescita spirituale e culturale.

5. La molteplicità dei processi — tra il 1550 e il 1590 Spampanato ne ha contati oltre duecento⁵⁸ — sta a significare indubbiamente che i priori provinciali, i capitoli provinciali e i rispettivi titolari erano pronti a reagire alle infrazioni fatte alle norme costituzionali dell'Or-

58. V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 625, nota 1.

dine e della Provincia. Da più parti però, anche all'interno dell'organismo interessato, si era convinti che ci voleva altro per elevare il tono generale, e quindi anche quello di una comunità come S. Domenico Maggiore.

I più coscienti della cosa pare siano stati, come ho già scritto altrove⁵⁹, Ambrogio Salvio e Tommaso Elisio. Il primo, ascoltato consigliere di Filippo Neri, in una lettera del 9 novembre 1566 al cardinal Sirleto scrisse che alle province domenicane del Sud occorre- vano «boni capi, ché quanto più si aspetta tanto più sarà maggiore la ruina e corruptione». Egli anzi esprimeva il timore che, in caso diverso, la rovina sarebbe stata «inrimediabile». Il secondo andava più in là. Per lui servivano poco le repressioni o le riforme imposte dall'alto. Le une e le altre non tenevano conto infatti dello scontento che regnava in molti ambienti conventuali maschili e femminili per mancanza di vera vocazione o per successivi ripensamenti. È giusto, egli si chiedeva poi, emettere dei voti irrevocabili dopo un anno di noviziato che non ha offerto ai giovani e alle ragazze tutti gli elementi per una scelta definitiva? Come va che si permette di emettere i voti in un'età così immatura e poi per gli atti giuridici più importanti quali quelli che riguardano i propri beni ci si attiene al diritto comune che esige il raggiungimento di ventisette anni? Perché non permettere che lasci l'Ordine senza problemi chi non è convinto delle scelte fatte a suo tempo? Perché non prolungare la prova per diversi anni? È giusto che tutti facciano voti irrevocabili? Si può parlare di una libertà personale messa completamente fuori gioco dai voti religiosi?⁶⁰

Elisio si riferiva alla riforma in discussione al Concilio di Trento e a quella che si era cercato di attuare fin allora anche nei confronti della sua Provincia. Mi riferisco alle iniziative messe in atto da Paolo III e Paolo IV. Papa Farnese aveva emanato una bolla di riforma per i conventi napoletani dell'Ordine fin dall'8 dicembre 1540⁶¹ che non deve aver prodotto gran che. Qualcosa di più dovè fare la bolla di papa Carafa emanata il 25 luglio 1558⁶², anche perché preceduta

59. *L'organizzazione*, cit., pp. 39 s.

60. Riprendo qui una sintesi del pensiero di Elisio da me inserita in G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, p. 288. La concezione che questo frate di S. Domenico Maggiore aveva della vita religiosa è esposta più compiutamente in M. Miele, *La riforma dei conventi nel Cinquecento. Osservazioni e istanze di un teologo napoletano dell'epoca*, in AA. VV., *Motivi di riforma tra '400 e '500*, Pistoia 1972, pp. 76-113 (= «Memorie Domenicane» n.s., n. 3).

61. M. Miele, *Marco Maffei da Marcianise*, cit., pp. 82 s.

62. Ivi, p. 83.

dalla probabile imposizione di superiori tratti da altre province italiane. Alludo ai provincialati di Giulio Pavesi (1555) e Niccolò Michelozzi (1556-1558)⁶³ e al priorato di S. Pietro Martire affidato ad Angelo da Pistoia (582/39).

Gli anni seguenti le cose volsero al peggio. A documentarlo non sono solo Salvio, Elisio e i processi di cui si è parlato. Il capitolo generale di Roma del 1569 prescrive:

Admonemus omnes provinciales utriusque Regni ut fugitivos a suis provinciis non recipiant nisi ad carceres et aliis poenis secundum delictorum qualitatem puniant⁶⁴.

L'infrazione più frequente doveva essere quella riguardante la vita comune:

Et ut omnis species proprietatis tollatur, ordinamus ut in toto Ordine et maxime apud fratres provinciarum utriusque Regni et vicariarum in Italia eleemosinae confessionum et praedicationum communitati fideliter consignentur, ad usum communitatis fideliter convertendae⁶⁵.

La presenza a Napoli nel 1576 del generale Serafino Cavalli permise a un gruppetto capeggiato da Marco Maffei da Marcianise, «figlio» di S. Domenico Maggiore ma arricchito nel frattempo dall'esperienza bolognese, di proporre la creazione in Provincia di un nucleo di osservanti. La cosa si risolse per il momento in incoraggiamenti e promesse⁶⁶. Quattro anni dopo il problema veniva ripreso dal nuovo generale Paolo Constabile, che si limitò a emanare una serie di *Ordinationes* improntate alla vita comune, all'austerità e al rispetto del buon costume. Neanche questa iniziativa fu seguita dai fatti⁶⁷.

Le cose andarono diversamente dopo che il lucchese Paolino Bernardini riuscì, nel 1581, a trapiantare a Napoli l'esperienza della riforma abruzzese di Chieti. A favorire la cosa furono anche, da una parte, l'elezione, due anni dopo, di Sisto Fabri, originario del convento napoletano-lombardo di S. Caterina a Formiello, a generale dell'Ordine, e, dall'altra, il fatto che viceprotettore dell'Ordine fosse un uomo come il cardinale napoletano Antonio Carafa, capo della po-

63. Cfr. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, p. 291, ove va corretto il refuso di stampa concernente la data.

64. MOPH, X, p. 88.

65. Ivi, p. 85.

66. M. Miele, *Marco Maffei da Marcianise*, cit., pp. 83-85.

67. M. Miele, *La riforma*, cit., pp. 50-51, 332-33.

tente Congregazione del Concilio ed erede in certo modo del riformismo del grande parente Paolo IV. L'opposizione che sarebbe potuta venire dai frati della *Regni* contrari alla riforma venne neutralizzata dalla prudenza con la quale il generale Fabri risolse i due problemi-chiave da superare per aprire senza traumi il desiderato primo convento d'osservanza: la scelta del luogo e quella della guida da dare a quanti intendevano confluirci. Il luogo prescelto fu il conventino della Sanità, alla periferia della città; la guida della nuova comunità venne affidata ad Agostino Castiglione Fusco da Perugia, un fidato e sperimentato seguace del Bernardini. Il nuovo centro di osservanza aprì i battenti il 6 ottobre 1583.

Il cammino iniziale del convento della Sanità non presentò particolari difficoltà. Fu anzi coronato da un insperato successo. Ma le cose si complicarono quando si trattò di far espandere la riforma nei conventi della Provincia di cui anche il convento ai piedi di Capodimonte faceva parte. La nuova fondazione era stata concepita infatti non come la capofila di una normale congregazione di osservanza, ma come il vivaio da cui partire per rinnovare anche le altre comunità non riformate della *Regni*. In concreto il passaggio alla riforma poté essere effettuato solo nel caso dei conventi di S. Domenico di Somma e Santo Spirito di Napoli; non in quello dei conventi maggiori, cioè S. Pietro Martire e S. Domenico Maggiore.

A orientare Roma — e in questo caso lo stesso Sisto V — per l'installazione della riforma nella seconda comunità della Provincia era stata la richiesta di un seggio della nobiltà cittadina. Si cominciò con l'inviare al convento prescelto in gran segreto Giovanni Crisostomo da Bagnoli in qualità di priore. Il nuovo capo della casa fu ben accolto perché, avendo ricevuto l'abito proprio a S. Pietro Martire, era considerato di famiglia. Il disegno non poteva però non essere scoperto, il che avvenne quando il neopriore iniziò ad attuare il suo programma affidando i posti-chiave del convento a tre confratelli della Sanità. Non ci volle molto per passare allo scontro aperto. Pur di dare una mano ai riformati, contro i quali si schierò anche il quartiere (o piazza) del Popolo di S. Pietro Martire, Roma impose al nunzio Giulio Rossini, arcivescovo di Amalfi, di intervenire. Ma neanche questi riuscì a spuntarla. La resistenza anzi si trasformò in tragedia. Ci scapparono infatti anche un morto e un'esecuzione capitale. Ciò avveniva nel 1586.

I risultati non furono migliori negli anni 1594-95, quando il protettore dell'Ordine cardinal Michele Bonelli, servendosi anche della sua autorità di capo della Congregazione dei Vescovi e Regolari, indusse

Clemente VIII a intervenire ancora una volta con la maniera forte. Questa volta si volle dare l'assalto allo stesso convento di S. Domenico Maggiore, roccaforte degli avversari della riforma della Sanità. La cosa venne avviata in seguito a una richiesta del Seggio di Nido, che, spinto dalla nomina fin dal 23 aprile 1594 di Marco Maffei da Marci-anise a provinciale della *Regni*, propose la sostituzione degli abituali frati di S. Domenico Maggiore con i riformati della Sanità, Santo Spirito e S. Domenico di Somma. L'avvicendamento dei due gruppi avvenne il 29 marzo 1595, con la protezione e sotto gli occhi del nunzio Jacopo Aldobrandini in persona, nonostante le resistenze del provinciale, tutt'altro che convinto della bontà del metodo scelto per introdurre la riforma nel suo convento d'origine.

Il nuovo fallimento non fu meno grave del primo, per non dire di più. Si rispose infatti all'atto di forza con un vero assalto al convento, che i non-riformati rioccuparono «manu armata» nel pomeriggio del seguente 5 aprile, non senza averne prima cacciato gli osservanti, per essi solo degli intrusi. Nelle loro mani rimase il solo provinciale. Accadde così che S. Domenico Maggiore si trasformò in una specie di fortezza, che lo stesso viceré evitò di espugnare. Le cose si mantennero in questo stato oltre due mesi. E ciò perché gli occupanti fecero breccia sull'opinione pubblica, che li sostenne. Alla fine riuscirono ad aver partita vinta con lo stesso papa, mentre il cardinal Bonelli, che non esitò a rinfacciare all'accorto provinciale la sua tiepidezza per tutta la manovra, avrebbe voluto continuare nell'azione di forza⁶⁸.

L'episodio si iscrive in una strategia che era stata già bollata negli anni Sessanta da uno dei maestri di S. Domenico Maggiore, Tommaso Elisio, come si è visto. Il fallito ricambio di S. Pietro Martire nel 1586 si era posto sulla stessa lunghezza d'onda. Basta dire che, quando il nunzio Rossini chiese a coloro che si opponevano all'introduzione dell'osservanza della Sanità perché non volevano «accettar la riforma», questi risposero che essi intendevano «vivere conforme alla lor regola», ma non «esser riformati per forza, perciocché il breve di Bonifatio nono, per vigor del quale si pretende introdur detta riforma, dice *volentes* etc.»⁶⁹. Del resto la tendenza a dimenticare che l'austerità poteva essere il risultato di una scelta personale e non di un'imposizione dall'alto, supposeva quindi una vocazione cosciente e

68. Per tutte queste vicende si veda quanto ho scritto in *La riforma*, cit., *passim*, e, in forma più sintetica, in G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, pp. 300-03.

69. *Nunziature di Napoli*, II, a c. di P. Villani e D. Veneruso, Roma 1969, p. 444.

convinta, fu alla base degli sforzi che la riforma papale mise in opera a Napoli anche in campo femminile, raggiungendo *grosso modo* gli stessi deludenti risultati finali⁷⁰.

Tutto questo sta a indicare che, verso la fine del secolo, i frati di S. Domenico Maggiore nella loro stragrande maggioranza erano convinti che la serietà nel tener fede ai propri compiti non era legata necessariamente a quella riforma che i confratelli della Sanità avevano sentito il bisogno di praticare. Esisteva quindi per essi un altro modo per raggiungere il fine dell'Ordine: quello che la consuetudine aveva ormai imposto, senza ovviamente gli abusi sulla base dei quali la grossa pattuglia dei frati poco coscienti dei voti professati l'aveva fatta mettere sotto accusa. I casi di Domenico da Nocera e di Serafino Rinaldi, l'uno e l'altro solidali nel resistere alla riforma di S. Domenico Maggiore del 1595, anzi capi dichiarati della resistenza all'interno del convento rioccupato con la forza, ne erano l'esempio vivente. Bruno li conosceva bene quando li avvicinò a Venezia nel 1592? È la domanda che mi sono posto più volte nel compilare la scheda sul primo dei due.

6. Domenico da Nocera era stato indubbiamente uno dei novizi più precoci della sua epoca. Era infatti entrato in S. Domenico Maggiore il 24 giugno 1541, quando aveva solo quattordici anni. Ciò indusse il maestro dei novizi del tempo, Agostino da Prato, a rinviarlo il giorno seguente «ad conventum Sancti Petri Martyris propter parvitatem staturae et aetatis non legitimae, videlicet annorum quatuordecim». Potrà comunque fare il noviziato in quest'ultimo convento, ove emetterà la professione «anno 1543 die prima junii» (581/9v). Ciò vuol dire che probabilmente egli era nato a Nocera il primo giugno 1527. La sua appartenenza alla famiglia Perini è assicurata dalle ricerche dell'erudito settecentesco Lavazzuoli, che lo fa morire nel 1607⁷¹.

Il suo *iter* culturale è attestato fin dal 1553, quando il capitolo generale tenuto a Roma quell'anno lo destinò col Pasca agli studi formali in S. Domenico Maggiore⁷². Le cose non dovettero però andare per il verso giusto, perché il 3 luglio di due anni dopo bisognò reintegrarlo, insieme con il pugliese Mauro da Taranto e il siciliano Giovanni Toc-

70. M. Miele, *Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli*, «Campania Sacra», XXI (1990), pp. 123-204.

71. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 53.

72. MOPH, IX, p. 358.

co, nel suo *status* di studente formale dello Studio napoletano, da cui nel frattempo i tre erano stati sospesi dal vicario del generale «pro excommunicatione tragediae» (582/3)⁷³. Questa notizia va messa insieme a quella attestata in data 8 giugno 1556, giorno in cui è riassegnato allo Studio di Napoli «tribus aliis annis in studentem formalem» (582/27).

Le tappe degli anni seguenti vanno collegate, a parte una breve diversione nel maggio 1560 per reclamare in termini di legge alcuni beni di famiglia (582/64), al duplice binario della sua carriera: quella prelatizia e quella dell'insegnamento.

I suoi priorati risultano più numerosi di quelli finora attestati⁷⁴. Cominciò, a quanto pare, col priorato di Cercemaggiore, carica che gli venne riconosciuta dal provinciale Ambrogio Salvio da Bagnoli il 7 agosto 1561, quando aveva 34 anni (582/64). Il 24 gennaio 1563 scambiò questo priorato con quello del convento di S. Maria della Porta di Salerno (582/69). Nel biennio 1578/9 due attestati provano che era priore di S. Pietro Martire, il suo convento d'origine (582/201 e 209). L'anno seguente risulta invece priore di S. Domenico Maggiore (582/223)⁷⁵. Il 5 maggio 1583 il provinciale del tempo Domenico Vita da Napoli lo nomina «vicarius super totam nostram Provinciam Regni» (582/256). Nella seconda metà del 1586 compare nella veste di priore del convento di Aversa. Ad attestarlo è il segretario di Stato cardinal Domenico Rusticucci. Questi assicura inoltre che Domenico da Nocera è in quel momento per nomina generalizia anche vicario generale col compito di mandare avanti la riforma di S. Pietro Martire⁷⁶. Nel 1589/90 è ancora una volta priore di S. Domenico Maggiore, incarico che ai primi di gennaio 1590 risulta abbinato a quello di «vicarius Provintiae» (581/73v-74r). L'ultimo incarico, ma anche il più prestigioso, gli arriva nel maggio 1597, quando viene eletto provinciale, ufficio che eserciterà per un biennio (582/389-406).

Ugualmente documentabile, almeno per quanto concerne i punti di riferimento più importanti, è la carriera accademica. Non ci sono dubbi per es. sulle tappe del suo magistero in teologia, per il quale ottenne la promozione dal capitolo generale di Roma del 1571, magistero che venne approvato ufficialmente dal capitolo generale di Bar-

73. Si tratta di un oscuro episodio forse legato alle iniziative già in corso dai tempi di Paolo III per riformare i domenicani di Napoli.

74. Per es. da V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 479.

75. Su questo priorato cfr. anche 581/62v (3 luglio 1581).

76. *Nunziature*, II, cit., p. 436.

cellona del 1574⁷⁷. È sicura ugualmente la sua presenza a S. Domenico Maggiore dal giugno 1572 al 1578, come attestano diversi atti conventuali cui appose la sua firma (582/158-195). La sua reggenza dello Studio, in particolare, è attestata nell'anno accademico 1572/73⁷⁸. Il 12 settembre 1576 il generale Cavalli, allora a Napoli, lo dichiarò 'figlio' di S. Domenico Maggiore (582/185)⁷⁹. Non meno sicuro è il suo insegnamento nello Studio pubblico della città. Mi riferisco a quello ordinario di teologia nel 1576 e nel 1578 e a quello straordinario e festivo dal 1593 alla morte probabilmente⁸⁰. Quanto alla sua presenza al capitolo generale di Venezia del maggio 1592, attestata dal Nolano nel secondo costituito veneto e dalla deposizione dell'interessato il 31 maggio 1592⁸¹, è opportuno tener conto di quanto scrive Lavazzuoli, per il quale Domenico da Nocera giunse a Venezia «per difendere da maestro reggente le pubbliche conclusioni»⁸².

Di notevole interesse i suoi rapporti con la riforma installata alla Sanità a partire dal 1583. Si tratta di rapporti a prima vista contraddittori. Mi riferisco ai suoi comportamenti nel 1583, nel 1586 e nel 1595. Nel primo e nel secondo caso, con la sua nomina a vicario, già menzionata, sembra favorirla; nel terzo se ne fa il principale oppositore mettendosi a capo della resistenza insieme a Serafino Rinaldi da Nocera. Si tratta in realtà di atteggiamenti diversi, che si spiegano tenendo conto delle diverse circostanze in cui Domenico da Nocera si venne a trovare.

Nel maggio 1583 egli rientra, forse senza saperlo, nella strategia messa in atto dal generale Fabri, che allontanò con un pretesto il provinciale Domenico Vita da Napoli, ove avrebbe potuto mettere il bastone tra le ruote alla riforma⁸³. Ciò obbligò il provinciale a creare

77. MOPH, X, pp. 145, 180.

78. Cfr. V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 179, che si rifà a un registro di cassa del convento (oggi conservato nell'Archivio di Stato di Napoli, fondo *Monasteri Soppressi*, n. 458, f. 291r), ove in data 4 novembre 1572 si parla della «iniziale provizione della reggenza» di Domenico da Nocera.

79. L'atto è registrato in 581/55r.

80. Cfr. V. Spampanato, *Vita*, cit., pp. 111, 478, che attinge da varie carte dell'Archivio di Stato di Napoli. Due di esse, precisamente le lettere che il viceré conte di Miranda scrisse per l'incarico del 1593, parlano delle sue alte qualità e della sua esperienza.

81. L. Firpo, *Il processo*, cit., pp. 163-65.

82. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 53. Egli stesso, del resto, nella deposizione si dichiara «regente nel Studio di San Dominico da Napoli», L. Firpo, *Il processo*, cit., p. 164.

83. Su questa mossa (il generale lo chiamò a Roma) cfr. M. Miele, *La riforma*, p. 75.

un suo vicario. La scelta cadde su Domenico da Nocera, che quale ex-priore di S. Pietro Martire, ex-reggente ed ex-priore di S. Domenico Maggiore dava tutte le garanzie.

La nomina del 1586 a vicario generale per l'affare di S. Pietro Martire sembra essere stata determinata dalla buona riuscita del caso precedente. Se il Perini era stato riservato nel corso degli immediati preparativi della riforma della Sanità, Fabri dovè dedurne che non sarebbe stato da meno ora che la riforma doveva espandersi in uno dei conventi-chiave della Provincia. In effetti, a parte una temporanea sospensione del suo mandato di vicario per volere di Sisto V in persona, non fu certo lui a far naufragare la cosa⁸⁴.

Le cose presero tutta un'altra piega quando si trattò di espugnare S. Domenico Maggiore per farlo passare armi e bagagli alla riforma. La sua partecipazione alla vicenda è, in questo caso, documentata da una lettera che l'8 aprile 1595 i maggiori responsabili fra gli occupanti del convento inviarono al viceré Perafán de Ribera, conte d'Alcalà. I sei firmatari — nell'ordine il futuro provinciale Domenico da Nocera, l'ex-provinciale Domenico Amarelli d'Angri, il maestro in teologia Antonio da Napoli, il futuro provinciale e vescovo Serafino Rinaldi da Nocera, il futuro provinciale Serafino de Maio da Napoli e Francesco Vita da Napoli⁸⁵ — chiedono al capo del governo soprattutto soccorsi materiali, ma, nello stesso tempo, giustificano il loro gesto di resistenza con espressioni che fanno pensare a convinzioni profonde, in linea, ancora una volta, con le idee dell'Elisio:

Già Vossignoria sa le nostre afflizioni, nelle quali ci ritroviamo, e il tutto cagionato per defensione del nostro honore et acciò si manifesti appresso di

84. Sulla sospensione e la successiva reintegrazione del vicario cfr. *Nunziature*, II, cit., pp. 436, 437, 440. Il carteggio si riferisce al 19 settembre, al 26 settembre e al 10 ottobre 1586. Provinciale era in quel momento Andrea da Caserta. A trattenere Domenico da Nocera da passi arrischiati in contrario erano pure i suoi limitati poteri di vicario. Del resto non è escluso che in quel momento egli non vedesse male la riforma, anche se si guardò sempre dal prendervi parte. C'è poi da aggiungere che l'atteggiamento equilibrato da lui tenuto anche in seguito aveva indotto nel 1591 il generale Beccaria a proporlo come «reggente» del centro di studi dei riformati, purché avesse voluto «attendervi». Non è detto che abbia accettato. M. Miele, *La riforma*, cit., p. 170, nota 66.

85. Sui vari periodi di provincialato dei quattro assediati cfr. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, pp. 292, 334-35. Quanto alla carriera del Rinaldi cfr. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., pp. 54-55 (con notizie tratte dal *Libro dei defunti* di S. Domenico Maggiore), nonché le schede biografiche allestite da V. Spampinato, *Vita*, cit., pp. 476-78; M. Miele, *L'organizzazione*, cit., pp. 44-45; G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, pp. 403-04.

superiori la nostra innocenza, e perché in questo negotio ci corre molto dispendio et non havemo dove ricorrere per un quadrino, per haverlo ritrovato il convento senza denari e senza grano, per tanto supplichiamo Vostra Eccellenza come nostro Padrone e devoto Signore vogli oprare con l'altri ministri affezionati siamo suvenuti in queste tribulationi, o per elemosina o per impronto, acciò possiamo vivere e mantenerci dentro del convento e defenderci l'honore e reputatione nostra, alla quale siamo tanto obligati, come huomini, christiani e religiosi, e con ciò le bacciamo mille volte le mani, restando per essa continui oratori.

Da S. Dominico li 8 di aprile 1595.

De Vossignoria molto Illustre servi et oratori di cuore li afflittissimi padri e frati di S. Dominico di Napoli⁸⁶.

Le espressioni con le quali nella lettera si allude alla difesa della propria reputazione — legata al proprio stato di «uomini, cristiani e religiosi» — non ammettono equivoci. Se Bruno, che aveva incontrato Domenico da Nocera tre anni prima e che l'aveva conosciuto a lungo durante gli anni in cui era stato suo studente a S. Domenico Maggiore, gli confidò le sue speranze da ultima spiaggia in una mediazione papale⁸⁷, era indubbiamente perché vedeva in lui atteggiamenti di apertura che verranno più allo scoperto proprio in questa occasione. Come, d'altra parte, non tener conto delle note simpatie del Rinaldi per Campanella? Quanto alle affinità tra Domenico da Nocera e l'amico del Filosofo di Stilo, non è forse senza significato — a parte il viaggio che fecero insieme nel 1597 probabilmente per deporre davanti ai responsabili del S. Ufficio sull'affare Bruno, come pensa Spampanato⁸⁸ — il fatto che il primo, quando sentì la necessità di nominare un suo vicario, fece il nome del secondo: «Die XV [januarii 1599] institutus fuit vicarius provincialis Provinciae reverendus magister Seraphinus de Nuceria ab adm. reverendo p. provinciali cum omni autoritate» (582/403).

Resta ancora da dire qualcosa sugli scritti. Nel Settecento l'Echard osserva che Toppì mette il Perini tra gli scrittori, ma poi non sa giustificare la cosa. Invita pertanto i napoletani a scavare in questa direzione, se vogliono che anch'egli, in una successiva aggiunta, ne riporti le opere:

Fr. Dominicus de Nocera de' Pagani sculus a Toppio laudatur in sua *Biblioteca Neapolitana* et inter scriptores recensetur in omnibus suis indicibus; at in

86. M. Miele, *La riforma*, cit., p. 364.

87. L. Firpo, *Il processo*, cit., p. 14.

88. V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 557.

ipsa Bibliotheca omittitur, neque eius alia mihi aliunde memoria. Quis fuerit, et quae scripserit, suorum gentilium diligentiae est inquirere, nosque docere vel, quod optamus, hic addere⁸⁹.

Un erudito come Lavazzuoli, il più indicato per raccogliere l'invito, non ne sa di più⁹⁰. Il fatto stesso, del resto, che, nel secolo precedente, il Valle taccia su di lui, è molto indicativo. Probabilmente Domenico da Nocera non pubblicò alcunché. Forse non lasciò neanche dei manoscritti. Ciò vuol dire che occorre forse contentarsi del poco che si è cercato di riunire in questa scheda.

89. J. Quetif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, Lutetiae Parisiorum 1721, p. 333.

90. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 53.

APPENDICE

Alcuni dati sui frati di S. Domenico Maggiore negli anni 1556-1576

I. *Priori provinciali*

1. Niccolò Michelozzi (28.I.1556: 582/22; 28.V.1558: MOPH, X, p. 1).
2. Ambrogio Salvio da Bagnoli (inizia il mandato in data 16.XI.1558: 582/41)⁹¹.
3. Ambrogio da Pontecorvo (inizia il mandato in data 18.IV.1561: 582/63)⁹².
4. Gregorio Cesareo da Bagnoli (aprile-maggio 1563: 581/28r)⁹³.
5. Marco Plagese da Castellammare (inizia il mandato nell'aprile 1564: 582/72).
6. Giordano Crispo da Napoli (inizia il mandato nel maggio 1566: 582/96).
7. Ambrogio Salvio da Bagnoli (inizia il mandato in data 6.II.1568: 582/109 e 111).
8. Gregorio Salvio da Bagnoli⁹⁴ (inizia il mandato in data 25.XI.1569: 582/131; 3.VI.1571: MOPH, X, p. 118).
9. Ambrogio Pasca da Napoli (inizia il mandato nel maggio 1572: 582/155).
10. Domenico Vita da Napoli (inizia il mandato nel maggio 1574: 582/174)⁹⁵.
11. Erasmo Tizzano da Napoli⁹⁶ (inizia il mandato nel maggio 1576: 582/183).

II. *Priori del convento*

1. Stefano da Ottati (inizia il mandato in data 24.V.1556: 582/26).
2. Marco Plagese da Castellammare (inizia il mandato in data 16.XI.1558: 582/41).
3. Giordano Crispo da Napoli (inizia il mandato in data 2.I.1561: 582/60).

91. V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 119, sbaglia nel porre, tra i governi di questo provinciale e del successivo, quello di Tommaso Elisio, il cui provincialato risale agli anni Trenta del secolo. Cfr. G. Cioffari-M. Miele, *Storia*, cit., II, p. 291. Il biografo di Bruno si è lasciato trarre in inganno dal resoconto di un processo tenuto «in cella reverendi magistri Thomae Elisii de Neapoli» nel marzo 1560. 582/51.

92. In precedenza era stato, tra l'altro, priore del convento e vicario di provincia. 581/13v.

93. Secondo T. Valle, *Breve compendio*, cit., p. 255, ebbe un ruolo al Concilio di Trento e morì in carica.

94. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., pp. 48-9.

95. Il cognome è attestato anche nella forma Aveta (582/153) e de Vita. 582/174.

96. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., pp. 50-1.

4. Stefano da Ottati (inizia il mandato in data 9.I.1563: 582/68).
5. Gabriele da Chieti (22.III.1563: 581/26v).
6. Ambrogio Pasca da Napoli (inizia il mandato in data 30.IV.1565: 582/86).
7. Antonino da Camerota, reggente (inizia il mandato in data 1.V.1567: 582/105^{ter}).
8. Gregorio Salvio da Bagnoli (inizia il mandato in data 6.II.1568: 582/109).
9. Ambrogio da Lapigio (inizia il mandato in data 19.XII.1569: 582/131).
10. Domenico Vita da Napoli (inizia il mandato in data 31.XII.1571: 582/153).
11. Erasmo Tizzano da Napoli (inizia il mandato in data 31.XII.1573: 582/172).
12. Giacomo da Pietravairano (4.I.1576: 581/54r)⁹⁷.

III. *Maestri dei novizi*

1. Antonio da Napoli (27.I.1556: 581/17r)⁹⁸.
2. Giovanni Gallo da Napoli⁹⁹ (2.VII.1556: 581/18r).
3. Aurelio da Bagnoli (17.VII.1557: 581/19r).
4. Agostino Pelino da Campagna (nominato in data 26.VI.1558: 581/20r).
5. Erasmo Tizzano da Napoli¹⁰⁰ (2.X.1558: 581/20v).
6. Antonio Caferio da Napoli (nominato in data 7.XI.1558 (?): 581/20v).
7. Mariano da Campobasso (nominato in data 12.VI.1559: 581/21v).
8. Reginaldo da Napoli¹⁰¹, coadiuvato dal diacono Eugenio Gagliardo da Napoli (30.VI.1560: 581/23v).
9. Vincenzo da Polla (18.I.1561: 581/24v).
10. Vittorio da Napoli (nominato nell'agosto 1561: 581/25r).
11. Domenico Castagna di Sicilia (6.XII.1561: 581/25v).
12. Giacomo Saragnano da Acquamela o da S. Severino¹⁰² (8.V.1565: 581/30v).
13. Eugenio Gagliardo da Napoli (23.VII.1565: 581/31r).
14. Ilario da Pietravairano (2.II.1568: 581/34v).

97. Cfr. anche V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 617 (documento redatto in data 29.I.1576).

98. Aveva esercitato lo stesso ufficio nel 1545 e per buona parte del 1547. 581/11r-12r.

99. Era già stato maestro dei novizi dal settembre 1552 al maggio 1554. 581/14v-16r. I dati forniti su di lui da V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 127, vanno quindi in parte corretti.

100. Erasmo Tizzano sarà poi priore e provinciale. Cfr. i due paragrafi precedenti.

101. Si tratta, per V. Spampanato, *Vita*, cit., p. 126, di Reginaldo Accetto, futuro reggente dello Studio nel triennio di Bruno. Era originario del convento di S. Pietro Martire, come afferma egli stesso nel testo.

102. Aveva esercitato lo stesso ufficio per alcuni mesi nel corso del 1555. 581/16v-17r.

15. Giovanni Gallo da Napoli¹⁰³ (18.III.1568: 581/34v).
16. Antonio da Ottati (21.VIII.1568: 581/36r).
17. Tommaso da Airola (27.VIII.1568: 581/39v).
18. Antonio da Ottati (19.XII.1569: 581/39v).
19. Tommaso d'Atripalda (23.XII.1570: 581/41r).
20. Alfonso da Napoli (nominato dal capitolo provinciale tenuto a S. Domenico Maggiore in data 8.V.1571: 581/41r).
21. Domenico da Marcianise (23.IX.1573: 581/49v).
22. Luigi d'Aquino¹⁰⁴ (nominato in data 10.V.1574, mantiene ininterrottamente l'incarico fino al 7.IV.1581: 581/62r).

IV. *Recezioni all'abito*¹⁰⁵

Nel 1556¹⁰⁶:

1. Giovanni da Napoli (Girolamo): 7 gennaio. Emise la professione in data 7.I.1557.
2. Alfonso Fellecchia da Nola (Muzio): 5 febbraio (?). Emise la professione in data 5.II.1557. Nota: «Hic Alfonsus dimisit habitum et arripuit fugam».
3. Innocenzo da Caserta (Antonello): 6 marzo. Nota: «Reversus est ad pristinum».
4. Ignazio da Maddaloni: 6 marzo. Emise la professione in data 6.III.1557.
5. Timoteo da Napoli (Vittorio): 6 marzo. Emise la professione in data 6.III.1557. Nota: «Fugam arripuit».
6. Simpliciano Pettenario da Albiniano (Annibale): 10 aprile.
7. Domenico d'Angelo da Napoli (Giovanni Leonardo): 11 luglio. Emise la professione in data 17.VII.1557. Nota: «Obiit in conventu S. Dominici Maioris sub die 24 januarii 1572».

103. Su questo terzo incarico cfr. anche la precedente nota 99.

104. Al dire di V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 33, proveniva dai principi di Castiglione. Morì nel 1623.

105. Dallo spoglio del codice 581/17r-57v. Alcune pagine di questo manoscritto risultano quasi indecifrabili. Alcuni nomi e date tratti da esso, quindi, non sono del tutto sicuri.

106. I novizi che in tale anno emisero la professione furono: Giulio da Mantova converso (27 gennaio), Atanasio da Maddaloni (30 maggio), Alessandro Lapillo da Napoli (20 luglio), Eugenio Gagliardo da Napoli (30 agosto), Girolamo Riccio (4 ottobre). 581/17r-18v. Fra i cinque spiccarono il futuro teologo e priore Atanasio da Maddaloni (V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 50), il futuro maestro dei novizi Eugenio Gagliardo (cfr. paragrafo precedente) e il futuro priore Girolamo Riccio (581/18v: «Hic fuit prior dignissimus huius conventus et obiit magister in s. theologia anno 1580, 26 octobris»). A tutti costoro va aggiunto il nolano Alfonso Fellecchia, al secolo Muzio, che ricevè l'abito il 30 agosto 1555 ed emise la professione solo il 5 febbraio 1557, ciò che non gli bastò per perseverare nell'Ordine. Il manoscritto indica la cosa con queste due note: «Hic Alfonsus dimisit habitum et arripuit fugam» (581/17r); «Fugam arripuit post professionem» (581/18v).

8. Cipriano de Duro da Napoli (Antonio Maria): 31 luglio. Emise la professione in data 31.VII.1557.
9. Girolamo di Spagna, converso: 4 ottobre.

Nel 1557:

1. Andrea Coppola da Napoli (Orazio): 7 marzo. Emise la professione in data 7.III.1558.
2. Giovanni Battista Guadagno da Salerno (Orazio): 12 novembre. Emise la professione per il convento di Salerno in data 19.X.1558.
3. Girolamo Moscardino da Napoli (Antonio): 12 novembre. Nota: «Hic exivit ab Ordine 8 augusti 1558».
4. Alfonso da Nocera (Annibale): 31 dicembre. Emise la professione in data 1.I.1559.
5. Giustino (?) da Napoli (Giovanni Silvestro): 31 dicembre (?). Emise la professione in data 1.I.1559.

Nel 1558:

1. Alessandro da Napoli: 1 febbraio «receptus est ad habitum pro apostata».
2. Bartolomeo Bianco da Napoli converso (Girolamo): 21 marzo. Nota: «Hic ante professionem exivit ab Ordine sponte».
3. Benedetto Pecorello da Napoli (Giulio Cesare): 2 aprile. Nota: «Hic exivit ab Ordine sponte».
4. Sebastiano Marano da Montella (Nicola Giovanni): 12 agosto. Emise la professione in data 14.VIII.1559.
5. Alfonso Leone da Napoli (Giacomo Anello): 2 settembre. Emise la professione in data 2 settembre 1559.
6. Stefano Leone da Napoli (Salvatore): 2 settembre. Nota: «Exivit ab Ordine ante professionem».
7. Tommaso Strozza da Napoli (Cesare): 16 settembre. Emise la professione in data 16.IX.1559.
8. Domenico Letizia da Marcianise (Vincenzo): 16 settembre. Emise la professione in data 16.IX.1559. Nota: «Die 23 aprilis 1589 obiit Neapoli in hoc conventu».
9. Giovanni Battista da Salerno per il convento di S. Maria della Porta di Salerno: 19 ottobre.
10. Silvestro da Napoli (Agnello): 31 dicembre. Nota: «Adverte quod hic est error quia prius habuit habitum fr. Silvester».

Nel 1559:

1. Marziale da Napoli (Ferdinando Salomone): 27 gennaio. Nota: «Hic exivit ab Ordine ante professionem».
2. Biagio da Maddaloni (Cesare): 3 febbraio.
3. Marco da Napoli: 1 maggio. Nota: «Hic fr. Marcus ante professionem exivit ab Ordine sponte et mansit dies XXXV».
4. Dionigi da Napoli (Lorenzo): 17 maggio.

5. Bartolomeo da S. Anastasia converso (Ignazio): 17 maggio.
6. Benedetto Larigera da Lecchio (?) converso (Cristoforo): 17 maggio.
7. Ignazio converso: 17 maggio.
8. Basilio da Napoli: 26 maggio. Nota: «Sponte exivit».
9. Barnaba da Napoli (Agnello): 3 giugno. Emise la professione in data 3.VII.1560.
10. Ilario da Napoli Schilari (Giulio Cesare): 19 luglio. Nota: «Hic Schilarius stetit 8 dies...et postea exivit».
11. Bernardo da Napoli per il convento di S. Pietro Martire di Napoli: 15 agosto. Nota: «Coacte exivit ab Ordine ante professionem pro morbo gallico quem in saeculo acceperat».
12. Felice da Napoli: 24 agosto. Lasciò l'Ordine.
13. Raimondo d'Aversa (Vincenzo): 24 agosto. Emise la professione in data 29.VIII.1560.
14. Marco Maffei da Marcianise (Vincenzo): 17 settembre. Emise la professione in data 18.IX.1560. Nota: «Obiit in conventu S. Mariae Sanitatis die 15 martii 1616 cum opinione sanctitatis».
15. Simone Gattola da Napoli (Luca Antonio): 29 settembre. Emise la professione in data 30.IX.1560. Nota: «Exivit ab Ordine et dimisit habitum sponte existens lector».
16. Benedetto d'Arienzo converso: 3 novembre (?). Emise la professione in data 3.XI.1560.
17. Tommaso d'Ariano converso: 3 novembre (?). Emise la professione in data 3.XI.1560.
18. Vittorio da Lettere (Giovanni Antonio): 12 novembre. Emise la professione in data 13.XI.1560.
19. Clemente da Napoli (Gaspere): 26 novembre. Nota: «Exivit ab Ordine».

Nel 1560:

1. Biagio da Maddaloni: 4 febbraio.
2. Ilario da Pietravairano (Paolo Antonio): 4 febbraio. Emise la professione in data 5.II.1561.
3. Girolamo da Napoli (Girolamo): 6 aprile. Emise la professione in data 6.IV.1561.
4. Tito da Salerno per il convento di Salerno: 1 luglio. Emise la professione in data 1.VII.1561.
5. Dionigi da Napoli: 1 luglio. Emise la professione in data 1.VII.1561. Nota: «Tamen iste fecit professionem pro conventu Sancti Dominici de Neapoli».
6. Liberio da Marzano (?): 10 luglio.
7. Giustino da Napoli: 29 luglio. Nota: «Se è spogliato sponte».
8. Giovanni Maria da Napoli (Cesare) nel convento di Bagnoli: 7 settembre. Emise la professione in data 8.IX.1561 nel convento e per il convento di S.Domenico di Napoli¹⁰⁷.

107. Ciò richiese il previo consenso del procuratore dell'Ordine Eustachio Locatelli (concesso in data 6.VIII.1561) e quello dei «figli» del convento di affiliazione.

9. Clemente da Napoli: 8 settembre (?). Emise la professione in data 8.IX.1561.

Nel 1561:

1. Giordano Coppola da Napoli (Giovanni Domenico): 18 gennaio. Emise la professione in data 18.I.1562.
2. Pietro da Napoli converso: 5 aprile. Emise la professione in data 13.IV.1562.
3. Donato di Basilicata converso: 5 aprile.
4. Pietro da Napoli converso: 13 aprile (?). Emise la professione in data 13.IV.1562.
5. Matteo da S. Martino converso (Renato): 13 aprile (?). Emise la professione in data 13.IV.1562.
6. Eusebio da Napoli: 22 settembre. Emise la professione in data 22.IX.1562.
7. Anselmo da Napoli: 22 settembre. Emise la professione in data 22.IX.1562.
8. Alberto Mazza da Napoli: 22 settembre. Emise la professione in data 22.IX.1562.
9. Giovanni Paolo Galluccio da Napoli (Fabio): 24 ottobre. Emise la professione in data 24.X.1562.

Nel 1562:

1. Mattia da Capua (Mattia): 27 febbraio. Emise la professione in data 27.II.1563.
2. Giacomo da Palo (Antonio): 13 aprile. Emise la professione in data 13.IV.1563. Nota: «Obiit in hoc conventu die 5 octobris 1622».
3. Teofilo Caracciolo da Napoli (Girolamo): 13 aprile. Emise la professione in data 13.IV.1563.
4. Innocenzo Marzullo da Somma (Giulio): 28 dicembre. Emise la professione in data 28.XII.1563.

Nel 1563:

1. Salvatore da Napoli (Salvatore): 5 gennaio. Emise la professione in data 5.I.1564.
2. Benedetto da Marigliano (Orazio): 22 marzo. Emise la professione in data 25.III.1564.
3. Cornelio Scoppa da Napoli (Agnello): 21 giugno. Emise la professione in data 25.VI.1564.
4. Vincenzo Ruvo da Napoli: 24 luglio. Emise la professione in data 24.VII.1564.
5. Giovanni Orsino da Napoli (Giulio): 24 settembre. Nota: «Iste exivit ab Ordine».
6. Giacomo Minutolo da Napoli: 19 novembre. Emise la professione in data 22.XI.1564.
7. Alessandro Mendocci da Napoli: 19 novembre. Emise la professione in data 22.XI.1564.

Nel 1564:

1. Bernardo da Napoli: 8 maggio. Emise la professione in data 8.V.1565.
2. Marco da Napoli: 8 maggio. Emise la professione in data 8.V.1565.
3. Passio da Napoli: 22 giugno.
4. Evangelista da Napoli (Francesco): 22 giugno. Emise la professione in data 23.VII.1565.
5. Severo da Napoli (Francesco): 22 luglio. Emise la professione in data 23.VII.1565.
6. Pietro da Napoli (Ottavio): 23 luglio (cfr. 581/46r). Emise la professione in data 23.VII.1565 (nonostante 581/32r).

Nel 1565:

1. Aniello da Napoli converso: 4 febbraio. Nota: «Exivit ab Ordine».
2. Giovanni Battista da Pontecorvo converso: 4 febbraio. Nota: «Exivit ab Ordine... etiam fr. Aniellus».
3. Dionigi da Castellammare (Pompeo)¹⁰⁸: 18 marzo (?). Emise la professione in data 18.III.1566.
4. Giordano da Nola (Filippo): 15 giugno. Emise la professione in data 16.VI.1566. Nota: «obiit pessime» (581/31r).
5. Lorenzo da Napoli converso: 15 giugno.
6. Decio da Lapigio (Decio): 23 luglio (cfr. 581/31r). Emise la professione in data 18.VII.1567 (cfr. 581/34r).
7. Antonio converso (Antonio): 23 luglio. Emise la professione in data 13.XI.1566.
8. Eugenio Imparato da Napoli: 1 settembre. Emise la professione in data 2.IX.1566.
9. Serafino de Maio da Napoli (Giulio): 20 settembre. Emise la professione in data 7.XII.1566. Nota: Roma il 29.6.1583 per studiare?
10. Michele Grosso da Napoli (Giov. Batt.): 3 novembre. Emise la professione in data 3.XI.1566. Nota: «Hic Romae obiit Provinciam nostram gratia tuendi 29 junii 1583» (?).
11. Arcangelo da Napoli (Stefano): 3 novembre. Emise la professione in data 3.XI.1566. Nota: «obiit Salerni sub anno 1570».

Nel 1566:

1. Raimondo da Tramonti (Giovanni Camillo): 28 maggio. Emise la professione in data 29.V.1567.
2. Ambrogio da Napoli converso (Francesco): 28 maggio. Emise la professione in data 29.V.1567.
3. Lorenzo da Napoli converso (Giulio): 7 luglio.
4. Clemente da Napoli (Domenico): 6 settembre (?). Emise la professione in data 6.IX.1567.
5. Marco da Gaeta? (Giov. Girolamo): 13 novembre. Nota: «Hic exivit ab Ordine».

108. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 52.

Nel 1567:

1. Marco da Napoli (Cesare): 10 febbraio.
2. Giovanni Battista da Napoli (Fabrizio): 18 marzo. Emise la professione in data 18.III.1568.
3. Tommaso da Camerota (Orazio)¹⁰⁹: 30 aprile. Emise la professione in data 30.IV.1568. Note: «Hic creatus est a Sixto V P.M. episcopus Vestiensis et non post multos dies ad coelum migravit» (581/33r); «Hic reverendus pater brevi theologiae magister effectus et a Sixto Quinto Pontifice Maximo episcopus Vestiensis creatus, non multo post obiit Romae et in conventu Sanctae Mariae supra Minervam sepultus est die 16 septembris 1589» (581/34v).
4. Agostino da Napoli (Giovanni Luigi o Ludovico): 30 aprile. Emise la professione in data 30.IV.1568.
5. Ambrogio da Napoli (Bartolomeo): 30 aprile.
6. Cristoforo da Napoli converso (Ortensio): 30 aprile per il convento di S. Pietro Martire di Napoli. Emise la professione in data 27.VIII.1568 per il convento di S. Domenico Maggiore.
7. Raffaele da Napoli (Giovanni Domenico): 4 luglio.
8. Antonino da Campagna (Nicola): 4 luglio.
9. Antonino da Napoli (Francesco Antonio): 14 agosto. Emise la professione in data 21.VIII.1568.
10. Giovanni Antonio da Napoli: 14 agosto.
11. Tommaso da Napoli (Giulio Cesare): 21 agosto. Emise la professione in data 21.VIII.1568.
12. Aniello converso: 19 ottobre.
13. Luca da Napoli (Tommaso): 19 (?) ottobre. Emise la professione in data 18.X.1568.
14. Giordano da Napoli (Giovanni Antonio): dicembre (?) per il convento di S. Pietro Martire di Napoli. Emise la professione in data 20.XII.1568 per il convento di S. Domenico Maggiore (cfr. 581/48r).

Nel 1568:

1. Ambrogio da Napoli (Giovanni Agostino): 2 febbraio. Emise la professione in data 2.II.1569.
2. Pietro da Roccasecca (Scipione): 29 aprile nel convento di Roccasecca dalle mani del provinciale Ambrogio Salvio per il convento di S. Domenico Maggiore. Emise la professione in data 29.IV.1569.
3. Luca da Capua: 4 maggio (?). Emise la professione in data 4.V.1569.
4. Raimondo da Capua: 2 giugno (?). Emise la professione in data 2.VI.1569.
5. Barnaba da Capua (Giovanni Vincenzo): 11 giugno per il convento di Capua. Emise la professione in data 11(?)VI.1569. Nota: «Hic obiit in conventu Optati sub mense augusti 1572».
6. Stefano Riccio da Ottati (Giovanni Vincenzo): 11 giugno dalle mani del provinciale Ambrogio Salvio per il convento di Ottati. Emise la profes-

109. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 49.

sione in data 11(?).VI.1569. Nota: «Fuit magister in theologia, prior S.Dominici et obiit die 30 (?) iulii 1612».

7. Innocenzo da Napoli (Giulio Cesare): 11 giugno. Emise la professione a 17 anni in data 11(?). VI.1569.
8. Fulgenzio da Napoli (Giovanni Antonio): 11 giugno.
9. Vincenzo da Napoli (Torquato): 10 (?) luglio.
10. Basilio da Napoli: 24 agosto per il convento di S. Tommaso di Napoli. Nota: «Iste exivit ab Ordine sponte die 7 decembris 1568».
11. Graziano Cioffi da Napoli converso (Francesco): 11 dicembre. Emise la professione in data 11 o 14.XII.1569.
12. Francesco da... (Sabato): 1 dicembre. Nota: «Hic exivit ab Ordine».

Nel 1569:

1. Ambrogio da Giugliano (Girolamo): 15 gennaio. Emise la professione in data 15.I.1570.
2. Gregorio da Napoli (Fabio?): 15 gennaio. Emise la professione in data 15.I.1570 nel convento di S. Pietro Martire di Napoli. Morì il 12.X.1572.
3. Ignazio da Napoli (Giovanni Pietro): 3 febbraio. Emise la professione in data 3.II.1570. Nota: «Nunc vocatur fr. Albertus de Neapoli...».
4. Giovanni da Gaeta (Daniele o Dante?): 3 febbraio. Emise la professione in data 6.V.1570.
5. Gregorio da Giugliano (Sansone): 3 febbraio. Emise la professione in data 6.V.1570 a 15 anni e mezzo.
6. Biagio da Napoli (Giulio Cesare): 3 febbraio. Emise la professione in data 3.II.1570.
7. Pietro Martire da Napoli (Giovanni Francesco): 3 febbraio.
8. Angelo Taronti da Napoli (Orazio): 6 maggio.
9. Benedetto da Napoli: 6 maggio (?). Emise la professione in data 6.V.1570.
10. Giovanni Battista da Caserta (Ottavio): 6 maggio. Emise la professione in data 6.V.1570. Nota: «19 junii 1590 abiit et non obiit».
11. Tommaso da Napoli (Gaspere): 8 maggio per il convento di S. Tommaso di Napoli.
12. Domenico di Layno (Pietro Antonio): 16 luglio a 18 anni nel convento di S. Tommaso di Napoli dalle mani del provinciale Ambrogio Salvio per lo stesso convento. Emise la professione in S. Domenico Maggiore per il conv. di S.Tommaso in data 16.VII.1570.
13. Tommaso da Airola (Giov. Pietro): 16 luglio (?). Emise la professione per il convento di S. Tommaso d'Aquino di Napoli in data 16.VII.1570, a 16 anni d'età.
14. Bernardo da Napoli converso (Alfonso): 21 agosto (cfr.581/39v).
15. Giovanni Battista da Polla (Giovanni Tommaso): 29 agosto nel convento di S. Tommaso di Napoli dalle mani del provinciale Ambrogio Salvio per lo stesso convento. Emise la professione a 16 anni in data 29.VIII.1570.
16. Luigi d'Aquino da Napoli (Mario): 23 dicembre nel convento di S. Tommaso di Napoli dalle mani del provinciale Gregorio Salvio per il

convento di S. Domenico Maggiore. Emise la professione in data 23.XII.1570¹¹⁰.

Nel 1570:

1. Ambrogio da Gaeta (Giovanni Girolamo): 29 aprile nel convento di Gaeta dalle mani del provinciale Gregorio Salvio da Bagnoli per lo stesso convento. Emise la professione in data 28.VI.1571 per il convento di Gaeta.
2. Ludovico da Napoli (Giovanni Battista): 18 agosto. Emise la professione in data 10(?).VIII.1571.
3. Paolo de Vio da Gaeta (Ascanio): 9 ottobre. Emise la professione in data 19.X.1571.
4. Tommaso d'Ariano converso: 29 dicembre? (cfr. 581/52r).

Nel 1571:

1. Giovanni da Montecorvino (Lorenzo)¹¹¹: 11 maggio, età 19 anni e mezzo. Emise la professione in data 11.V.1572.
2. Vincenzo da Roccasecca: 11 maggio (?). Emise la professione in data 11.V.1572 per il convento di Roccasecca.
3. Marco Lancella da Napoli (Girolamo): 11 maggio, età 17 anni e mezzo. Emise la professione in data 11.V.1572.
4. Giovanni da Napoli converso: 11 maggio. Emise la professione in data 11.V.1572.
5. Ottaviano Bisogno da Napoli: 25 luglio, età 18 anni. Emise la professione in data 15.VII.1572.
6. Giulio Prodocius (?) da Napoli: 25 luglio, età 14 anni e 2 mesi (!).

Nel 1572:

1. Mattia Fasiano da Ottati (Flavio): 11 gennaio, età 18 anni. Emise la professione in data 11.I.1573.
2. Michele da Napoli (Giovanni): 11 gennaio, età 16 anni. Emise la professione in data 11.I.1573.
3. Giovanni Giacomo de Corrado da Napoli (Giovanni Antonio): 1 febbraio, età 18 anni. Emise la professione in data 1.II.1573.
4. Sisto da Napoli (Giovanni Battista): 1 febbraio, età 19 anni. Emise la professione in data 1.II.1573.
5. Tommaso Ursus (?): marzo.
6. Giulio Graniolo da Napoli (Giov. Francesco): 13 maggio (?). Emise la professione in data 13.V.1573.
7. Ippolito Ottaviano da Napoli: 29 luglio, età 17 anni. Emise la professione in data 29.VII.1573.
8. Alberto Ballo da Napoli (Francesco Antonio): 19 agosto, età 17 anni.

110. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 33. Il capitolo generale di Tolosa del 1628 parlò della sua «singularis pietas, toti urbi (Neapolis) notissima». MOPH, XI, p. 378.

111. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 54.

Nel 1573:

1. Girolamo da Napoli (Girolamo): 23 aprile, età 19 anni. Emise la professione in data 23.IV.1574.
2. Vincenzo da Sarno: 23 aprile, età 16 anni circa. Emise la professione in data 23.IV.1574.
3. Domenico da Napoli (Camillo...): 18 sett. (?), età 17 anni.
4. Erasmo Gentile da Maddaloni (Orazio): 23 settembre (?). Emise la professione in data 23.IX.1574.
5. Domenico da Camerota (Torquato): 24 dicembre. Emise la professione in data 24.XII.1574.
6. Cherubino de Maio da Napoli (Fabio): 24 dicembre. Emise la professione in data 24.XII.1574. Nota: «Obiit Neapoli die 11 febr.1589».

Nel 1574:

1. Tommaso da Bagnoli (Giov. Antonio): 16 marzo (?). Emise la professione in data 16.III.1575 per il convento di Bagnoli.
2. Tommaso d'Ariano converso: 8 maggio.
3. Felice da Napoli converso: 9 maggio. Nota: «Exivit ab Ordine».
4. Ambrogio de Rosa da Napoli (Santolo): 28 maggio. Emise la professione in data 28.VI.1575.
5. Erasmo de Sartis da Napoli (Luigi): 9 luglio. Nota: «Exivit sponte in vigilia fest. S. Antonii».
6. Pio de Ferrariis da Napoli (Aniello): 9 luglio, età 18 anni. Nota: «Obiit 1620».
7. Simpliciano da Sicignano (Romolo)¹¹²: 14 agosto, età 18 anni. Emise la professione in data 14.VIII.1575. Aggiunte: «Laudabiliter obiit» (581/50v); «Obiit in hoc conventu die 15 (?) augusti 1621» (581/53r).
8. Agapito da Napoli (Domenico): 14 agosto. Emise la professione a 19 anni in data 14.VIII.1575.
9. Luciano da S. Severino converso: 29 sett. per il convento di S. Severino. Emise la professione nel settembre 1575.
10. Erasmo de Sio da Olevano (Prospero): 9 ottobre per il convento di Olevano. Emise la professione in data 9.X.1575 per tale convento.

Nel 1575:

1. Domenico da Napoli converso: 4 gennaio (?). Emise la professione in data 4.I.1576.
2. Mauro Barbato da Marcianise (Jacobo): 17 aprile.
3. Pio da Napoli (Aniello de Rosa): 9 luglio.
4. Paolo da S. Giorgio converso: 11 luglio. Emise la professione in data 11.VII.1576.
5. Giovanni Battista del Tufo da Napoli converso (Giov. Batt.): 18 luglio. Emise la professione in data 18.VII.1576.

112. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 33. Il capitolo generale di Roma del 1629 gli dedicò un entusiastico elogio funebre. MOPH, XI, p. 70.

6. Giovanni Battista Pennino d'Atripalda (Filippo): 16 agosto (?). Emise la professione in data 16.VIII.1576 per il convento d'Atripalda.
7. Ilario da Napoli (Ottavio Amedeo): settembre. Emise la professione in data 10(?).IX.1576.

Nel 1576:

1. Ippolito de Blasio da Giugliano (Girolamo): 4 gennaio, età 19 anni. Emise la professione in data 4.I.1577.
2. Domenico Basile da Giugliano (Fabio): 4 gennaio, età 16 anni. Emise la professione a Capua, ove aveva fatto il noviziato per conto di S. Domenico Maggiore in data 4.I.1577.
3. Luca d'Aversa, converso : 4 gennaio.
4. Silvestro da Castellammare converso: 4 gennaio.
5. Luigi da Napoli converso: 4 gennaio.
6. Aurelio da Napoli (Annibale): 5 gennaio. Nota: «Obiit ante professionem».
7. Antonio d'Amico da Caserta (Cola Mario): 18 gennaio. Emise la professione in data 18.I.1577.
8. Agostino da Giugliano (Luca): 18 gennaio. Emise la professione in data 18.I.1577.
9. Giovanni d'Ariano converso: 4 febbraio. Nota: «Qui fuerat indutus habitu... die 7 maii 1574 et suscepit habitum conversorum quo ante professionem exutus et hoc indecorum fuit...».
10. Zenobio Cornicello da Pontecorvo (Domenico): 26 marzo (?). Emise la professione in data 26.III.1577 per il convento di Pontecorvo «in quo suscepit habitum».
11. Vincenzo de Corte da Camerota (Marzio): 6 aprile, età 16 anni.
12. Giacomo da Napoli (Andrea): 6 aprile, età 16 anni. Emise la professione in data 6.IV.1577.
13. Lorenzo Caputo d'Aversa converso: 6 aprile. Emise la professione in data 6.IV.1577.
14. Mannes da Marcanise (Gaspere): 17 aprile.
15. Giuseppe Casilio da Guardia Sanframonti (Sempronio): 22 maggio. Emise la professione in data 22.V.1577.
16. Paolo Minerva da Bari (Nicola)¹¹³: 22 maggio, età 16 anni. Emise la professione in data 22.V.1577.
17. Placido da Napoli (Gaspere): 23 luglio, età 17 anni. Nota: «Exivit».
18. Stefano Venturi da Napoli (Scipione Venturi): 3 agosto, età 18 anni. Emise la professione in data 3.VIII.1577.
19. Agostino de Robertis da S. Severino (Ottavio): 3 agosto. Emise la professione in data 19.VIII.1577.
20. Tommaso Caracciolo da Napoli: 31 ottobre (?). Emise la professione in data 31 (?).X.1577.

Totale novizi: 197.

113. V. G. Lavazzuoli, *Catalogo*, cit., p. 36.

MARTIN MULSOW

SOCIABILITAS. ZU EINEM KONTEXT DER CAMPANELLA-REZEPTION IM 17. JAHRHUNDERT

*Rerum habitudines, atque fluxus & connexiones in animo
perpetuo habui, quas nisi his vocibus exprimere non poteram.*
Georg Ritschel

SUMMARY

Seen in the context of what Richard Popkin has called the 'Third Force', the reception of Campanella in mid-17th century seems to be a very specific one. A constellation of philosophies is being examined, especially those of Georg Ritschel (1616-1683) and Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655). Parts of Campanella's metaphysics have been read by them inside the framework of calvinist scholastic philosophy as developed by Clemens Timpler. His starting point from the 'intelligibile', not the 'ens', made e. g. the integration of Campanella's sensualism possible. But also similarities in natural theology, lullistic and platonic inheritance, or ontological dualism (*ens/nonens*) facilitated the reception. In this way during the 1640s a number of 'metaphysics of resemblance' have emerged which fulfilled the need for a philosophical foundation of either humanistic-topical or scientific and 'chemical' reasoning.

★

I. POLITIK, METAPHYSIK UND THIRD FORCE

1. Als Michel Foucault 1966 als Signum der Epoche vor Descartes und Arnauld die 'Episteme der Ähnlichkeit' herausstellte, führte er als Belege vor allem Texte aus der Alchemie, der *Historia naturalis* und der Rhetorik an¹. Was weniger in seinem Blick lag, war die Formulierung des Ähnlichkeitsdenkens *als Philosophie*. Denn Foucault suchte explizit nach Strukturen, die den Wissenschaften der Zeit auf unreflektierte Weise zugrundegelegen haben, nicht nach deren Reflexion in der Metaphysik. Und doch hat es gerade solche Reflexionen gegeben; nur befinden sie sich, da Reflexionen bekanntlich gleich dem Flug der Eule der Minerva oft erst in der Dämmerung einer Epoche aufzutreten pflegen, zeitlich *nach* Foucaults Beispielporpus, und kolli-

1. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, chap. 1 und 2.

dieren deshalb auch etwas mit dem Zeitplan seiner Epocheneinteilung. Sie treten erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts verstärkt auf². Als 1638 die endgültige Pariser Edition von Campanellas Philosophie im Sinne der *Metaphysica*, der *Philosophia rationalis* und der erweiterten *Realis Philosophia* abgeschlossen war, gab der cartesische *Discours de la Méthode* bereits die Richtung auf eine 'Episteme der Repräsentation' im Sinne Foucaults vor. Aber Campanellas Werk war deshalb noch kein Anachronismus, war trotz des Umstands, daß es bereits zwischen 1590 und 1610 in seinen wesentlichen Zügen entwickelt worden war, kein einfach nur verspäteter Fremdkörper in der europäischen Diskussion. Die Forschung hat bisher wenig Beachtung dafür gezeigt, daß es erst in den 1640er Jahren zu einer Blüte von Metaphysiken gekommen ist, für die Begriffe wie Ähnlichkeit, Relationalität und Harmonie grundlegend gewesen sind. Die bekannteste von ihnen, die *Janua rerum* von Comenius, entstand, auch wenn sie erst 1681 veröffentlicht wurde, im Kern in den Jahren vor 1643³. Mit dieser Blütezeit von – um es mit einem Schlagwort zu sagen – Ähnlichkeitsmetaphysiken⁴ deckt sich in Teilen die Rezeptionsgeschichte von Campanellas Philosophie, zumindest für den nordeuropäischen Rahmen der Rezeption. Dieser Umstand ist zwar in Ansätzen bekannt, gerade für Comenius, aber er ist nicht zuletzt deshalb weniger deutlich sichtbar, weil es sich oft um eine *implizite* Rezeption handelt. Campanella war als Dominikaner und vor allem als Verfasser der *Monarchia di Spagna* nicht ohne weiteres eine Adresse, die man zitieren konnte oder wollte, wie man es mit Bacon tat. Zudem ist die

2. Natürlich geben die Philosophien von Cusanus, Ficino oder Pico della Mirandola auch im 15. Jahrhundert schon Konzeptionen vor, die für das Ähnlichkeitsdenken essentiell sind. Doch ich orientiere mich an der historischen Semantik: 'Metaphysiken' und 'Ontologien' tauchen als solche erst mit der 'Wiederkehr der Metaphysik' gegen Ende des 16. Jahrhunderts auf. Vgl. allg. Ch. Lohr, *Metaphysics*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, J. Kraye und E. Keßler, Cambridge 1988, 537-638.

3. J. A. Comenius, *Janua rerum reserata*, Amsterdam 1681, ediert auch in *Dílo Jana Amose Komenského* (DJAK), vol. 18, ed. J. Nováková, Prag 1974; dt. Übers. von E. Schadel, *Pforte der Dinge*, Hamburg 1989, mit einer wichtigen Einleitung. Für die Version 1643 vgl. DJAK Vol. 14, Prag 1974, 151-168; für die Vorstudien seit der *Prima philosophia* von 1628-1630 vgl. DJAK 18, Prag 1974, 9-34 (*Prima philosophia*), *Dva Spisy vsevedné / Two pansophical works*, ed. G. H. Turnbull, Prag 1951.

4. Viele gute grundsätzliche Überlegungen zur Metaphysik der Ähnlichkeit finden sich in dem Buch von St. Otto, *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt 1992; allerdings berücksichtigt Otto die Ähnlichkeitsmetaphysiken der 1640er Jahre nicht. Zur semiotischen Analyse und Kritik des exaltierten hermetischen Denkens in Ähnlichkeiten vgl. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990.

Rezeption implizit, insofern sie im Begriffsrahmen reformierter Schulmetaphysik vorgenommen worden ist: die Vorgaben dieser Lehrbücher calvinistischer Provenienz haben es hinter der scholastischen Terminologie zuweilen vergessen lassen, daß in ihnen renaissancephilosophische Visionen wie die Campanellas und deren politische Implikate verarbeitet worden waren.

Daß Campanellas Philosophie von Beginn an eine *politisch* gedachte Metaphysik gewesen ist, steht außer Zweifel. Man muß sich nur die Zusammenhänge von Antiaristotelismus und Aufstand gegen die etablierte Herrschaft, von Naturmagie und astrologisch-politischer Prognostik in Erinnerung rufen, die bei Campanella schon früh mit religiösem Selbstbewußtsein Hand in Hand gehen⁵. Reform der Wissenschaft war ihm immer nur ein erster Schritt zur Reform der Sittlichkeit und der politischen Verhältnisse. Von daher scheint unmittelbar einsichtig zu sein, daß seine Philosophie vom *sensus* der Dinge, von den universalen ternaren Strukturen und von den Entwicklungsstufen politischer Herrschaft in der Gruppe von nordeuropäischen Philosophien der 1640er Jahre aus den Kreisen der Comenianer, der Platonisten und der Reformer aufgenommen werden konnte.

2. Und doch bleibt die Zuordnung dieser Ähnlichkeitsmetaphysiken, wenn man sie als Einheit fassen möchte, diffus. Was bis vor wenigen Jahren fehlte, war ein *framework*, eine Formel, welche die vielgestaltigen und weitverzweigten Reformbestrebungen im 17. Jahrhundert, die sich unter die einfachen Titel wie Rationalismus und Empirismus nicht subsumieren ließen, dennoch als *eine* Gesamtgestalt wahrnehmbar werden ließ. Richard Popkin hat dieser Defizienz abgeholfen, indem er die Reformgruppierungen zunächst mit einer Leerformel als dritte Kraft, *Third Force*, bezeichnet und diese Kraft dann in ihrer Verflechtung von intellektuellen Motiven und personalen Beziehungen als locker verbundene Einheit aufgewiesen hat⁶. Für Popkin zieht sich ein roter Faden von den Überlegungen, die Joseph Mede zu

5. Vgl. allg. N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Milano 1965; G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991.

6. Vgl. R. H. Popkins programmatischen Aufsatz *The third force in seventeenth-century thought. Scepticism, Science and Millenarism*, in ders., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden 1992, 90-119. Für die Details der englischen Reformbewegung vgl. das klassische Werk von Ch. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine, Reform*, London 1975. Vgl. weiter G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury, and Comenius. Gleanings from Hartlib's papers*, London und Liverpool 1947.

einer infalliblen Auslegung der biblischen Prophetien angestellt hat, zur Kabbala-Rezeption und zum Platonismus in Cambridge, von den missionarischen Aktivitäten Hartlibs, Durys und Comenius' zu den spiritualistischen Ideen von Leibniz und Newton. Der Millenarismus und die natürliche Theologie der Reformgruppen erscheinen dann als eine andere Weise, auf die skeptische Krise der Orientierungslosigkeit in der frühen Neuzeit zu reagieren, anders jedenfalls als auf sie im *cogito* Descartes' reagiert worden war. Der Reformimpuls der *Third Force* gewinnt nach Popkin gerade aus der religiösen Gewißheit seine Gestalt, das Projekt einer universalen Erneuerung und Versöhnung des Weltkreises als Vorbereitung auf Zeitenende das in Angriff zu nehmen.

So sind auch die Begriffslehren der Vereinigung, als die man die Ähnlichkeitsmetaphysiken bezeichnen kann, ein Ausdruck dieses Projektes: Figuren wie Georg Ritschel (1616-1683) und Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655), die im Zentrum dieser Studie stehen werden⁷, würden zwar auch ohne diese Rahmgebung als Personen aus dem Comenius-Kreis, als protestantische Schulmetaphysiker, als Vorläufer von Leibniz, als Verfechter der natürlichen Theologie gesehen werden können. Aber so richtig jeder dieser Aspekte ist: keiner kann die Gesamtheit der Motive ausdrücken. Erst durch die Zurechnung zur *Third Force* gewinnt das umfassende Interesse an einem allgemeinen *consensus* und einer universalen *sociabilitas*, das aus ihren Theorien spricht, Kontur. Erst dann macht es einen Sinn, in Bisterfeld zugleich den Millenaristen, den Ursprachenforscher, den Logiker, den Diplomaten, den Pädagogen, den Politiker und den Naturwissenschaftler zu erkennen. Ähnliches gilt für Ritschel.

Die Erforschung der religiös-wissenschaftlich-pädagogischen Reformbewegungen der Mitte des 17. Jahrhunderts in diesem Rahmen ist längst noch nicht abgeschlossen; sie harrt trotz der großen Arbeiten etwa von Webster oder Turnbull vor allem noch einer differen-

7. Dieser Aufsatz knüpft an meine frühere Studie zu Ritschel an. Vgl. M. Mulsow, *Handlungsmetaphysik und Kategorienproblem zwischen Campanella und Leibniz. Georg Ritschels 'Contemplationes metaphysicae ex natura rerum'*, in T. Albertini (Hrsg.), *Verum et Factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto*, Frankfurt 1993, 151-171. Ich verstehe die Arbeit als work in progress an den Ähnlichkeitsmetaphysiken um 1650. Als biographische Literatur zu Ritschel vgl. R. A. Wood, *Athenae Oxonienses*, 3. ed. London 1813-1820, Bd. IV, 124; R. F. Young, *A Bohemian Philosopher at Oxford in the 17th Century. Georg Ritschel of Deutschkahn (1616-1683)*, London 1925.

tiellen Rekonstruktion der einzelnen Gedankenwelten; erst dann werden die biographischen Relationen auch als Beziehungen von intellektuellen Auffassungen und Ideen sichtbar werden. Die Untersuchung einiger metaphysisch-politischer Theorien, die Nähen zu Campanella vermuten lassen, soll zu diesem Ziel beitragen, denn sie kann sachliche Perspektiven aufzeigen, die sich innerhalb der *Third Force* aufgetan haben. Die Untersuchung wird notwendigerweise zunächst von der Frage ausgehen, unter welchen *Bedingungen* eine Campanella-Rezeption überhaupt möglich war, wie also eine Applikation von Stücken seines Werkes in dieser Gruppe vorgenommen werden konnte. Ich werde versuchen, drei Thesen plausibel zu machen.

Erste These: Erst die Gestaltwahrnehmung der religiös-wissenschaftlichen Reformgruppe als 'Third Force' macht den Horizont einsichtig, in dem Theoriestücke der Philosophie Campanellas in die veränderten Kontexte der nordeuropäischen Diskussionen integriert worden sind.

Zweite These: Die Grundanlage reformierter Metaphysik Timplerscher Prägung hat es gerade durch ihren Ausgang vom 'intelligibile' statt vom 'ens' erleichtert, wenn nicht erst ermöglicht, die 'sensualistische' Ausrichtung von Campanellas Denken in die Schulmetaphysik einzufügen.

Dritte These: Sowohl aus der späthumanistisch-topischen als auch aus der naturphilosophischen Tradition der Sympathiebeziehungen ließ sich der Bedarf nach einer metaphysischen Fundierung von Ähnlichkeitsrelationen formulieren. Umstritten blieb innerhalb der 'Third force' nur die Gewichtung, die rhetorische, logische oder 'chemische' Argumente bei der Rekonstruktion des Zusammenhanges der 'sociabilitas rerum' jeweils erhalten sollten.

II. ENGLAND UND HOLLAND 1643-1648: DISKUSSIONEN UM DIE GESTALT EINER PANSOPHISCHEN METAPHYSIK

1. In den Kreisen der *Third Force* galt Campanella als ein – noch mißgeleiteter – Vorläufer der Pansophie⁸. So wie Tobias Adami und

8. Vgl. etwa den Brief von Abraham von Franckenberg an Samuel Hartlib, 7. 3. 1638, HP 59/10/24-38B. HP steht für 'Hartlib Papers', University Library, Sheffield. Für die Übermittlung dieser und der anderen hier benutzten Stellen aus den HP bin ich John Young vom Hartlib Papers Project in Sheffield zu großem Dank verpflichtet. Das Projekt bereitet eine Edition der HP auf CD-Rom vor. Franckenberg er-

Johann Valentin Andreae ihn in den 1620er Jahren in den deutschen Ländern eingeführt hatten⁹, erschien der Italiener als Wiederhersteller einer ursprünglichen, alten und christlichen Philosophie und damit stärker innerhalb der *prisca sapientia*-Tradition, als Campanella sich selbst in ihr gesehen haben mag. Comenius hat bekanntlich *Campanellam & Verulamium* als die *Philosophiae restauratores gloriosi* verehrt¹⁰. Wie sich die 'Vorläuferschaft' aber als Rezeption der Theorie ausgewirkt hat, ist eine Frage, die über solche allgemeinen Reverenzen hinausgeht: sie berührt die Gemeinsamkeiten, aus denen man über das Begrüßen der Restauration der Wissenschaften hinaus Konzepte übernehmen konnte; sie berührt zudem die gruppeninternen Diskussionen über den Stellenwert seiner Theorie. Nun läßt sich die lockere Gruppe der *Third Force* aber über Titulierungen oder gar Institutionen kaum identifizieren. Deshalb gilt in jedem speziellen Fall vorab die Notwendigkeit, über die Rekonstruktion von personellen Verbindungen den Rahmen wiederherzustellen, innerhalb dessen durch Schriften, vor allem aber auch mündlich und brieflich Diskussionen wie die gesuchte stattfinden konnten. Ich setze mit der Rekonstruktion zu Anfang der 1640er Jahre ein, als Comenius den ersten größeren Entwurf der *Janua rerum* abgeschlossen hatte und unschlüssig war, ob der eingeschlagene Weg der richtige sein möge. 1641/42 war er in England gewesen, das er wegen des Bürgerkrieges wieder verlassen mußte. Auf der Rückfahrt kam er durch Holland und traf sich mit Descartes zu einem Meinungsaustausch, der freundschaftlich, aber

wähnt neben Campanella als weiteren – und ebenfalls noch mißgeleiteten – Vorläufer Heinrich Nollus (Nolle). Vgl. dessen *Via sapientiae triuna*, Lüneburg 1620, sowie die noch an Timpler orientierte *Methodus metaphysici systematis*, Frankfurt 1613. Nolle war enger Freund des Rosenkreuzers Joachim Morsius; zu ihm vgl. H. Schneider, *Joachim Morsius und sein Kreis. Zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Lübeck 1929.

9. Zur Verbindung von Adami und Andreae mit der Rosenkreuzerbewegung, die wiederum eng im Zusammenhang der *Third Force* gesehen werden muß, vgl. F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, dt. Übers: *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, Stuttgart 1975; für die Sichtung der personellen und philosophisch-religiösen Verflechtungen in Deutschland im Anschluß an den 'linken' Flügel der Reformation ist unentbehrlich S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, 2. Aufl., Berlin 1993. Zum Einfluß Campanellas auf Comenius und seinen Kreis vgl. J. Kvačala, *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts*, 2 Bde., Berlin 1903/04. Vgl. auch ders., *Protestantische Gelehrtenpolemik gegen Campanella vor seiner Haftentlassung*, «Acta Univ. Jurev.», 18 (1910), 1-55.

10. J. A. Comenius, *Opera didactica omnia*, Bd. 1, Teil 1, Prag 1957, col. 442 – als eine Äußerung für viele.

ohne Annäherung verlief¹¹. Die Krise, in die sein Denken nach 1643 gerät, läßt ihn die Veröffentlichung seiner pansophischen Metaphysik immer wieder hinausschieben. In diesen Jahren gibt es zwischen ihm und seinen Mitarbeitern zahlreiche Diskussionen um die Gestalt, die eine erste Philosophie erhalten sollte, welche Comenius mit dem Titel von Lauremberg eine *Pansophia* nennen wollte. Die Debatten lassen sich über das Kommunikations- und Exilnetz verfolgen, das sich quer über Europa spannte und in dem die *Third Force* ihre Substanz besaß. Einer, der in diese Diskussionen verwickelt gewesen ist, ist Georg Ritschel. 1616 als Lutheraner in Böhmen geboren, hatte er wie so viele andere vor den Kämpfen des dreißigjährigen Krieges aus seinem Land fliehen müssen. Zu Beginn der 1640er Jahre ist er zusammen mit dem gut zehn Jahre älteren Johann Heinrich Bisterfeld Erzieher des Prinzen Rákóczi in Siebenbürgen¹²; Bisterfeld war Schüler Alsteds in Herborn gewesen und hatte dort auch schon gelehrt, bevor er mit Alsted zusammen nach Weißenburg in Siebenbürgen ging und dann mit vielen diplomatischen Missionen quer durch Europa betraut wurde. Er war es auch, der die Kontakte zu Comenius und zu den Comenius-Freunden in Holland und England hatte: den de Geers, Adrian Heereboord, Tobias Andreae, Samuel Hartlib. Innerhalb dieser Verbindungen bewegt sich auch Ritschel während der vierziger Jahre: von Siebenbürgen nach Holland, nach England, und dann unter der Obhut des Schulreformers Johann Rave auf die dänische Akademie in Sorø, wo er Philosophie unterrichtet. Mit Rave kommt er 1644 nach Elbing zu Comenius, um ihm als Mitarbeiter zu dienen. Dort bleibt er einige Zeit, bis Comenius 1645 Cyprian Kinner für die Mitarbeit an der Pansophie anstellt und Ritschel für eine Mission nach Schweden schickt¹³. Nach dieser Botenreise sollte Ritschel

11. Vgl. P. Floss, *Comenius und Descartes*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 28 (1972), 231-253.

12. Vgl. M. Blekastad, *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský*, Oslo 1969; aus diesem Buch sind auch viele der folgenden biographischen Details extrahiert.

13. Für die Kritik Kinner, dem es gelungen ist, Ritschel von seiner Stelle bei Comenius zu verdrängen, an Ritschel vgl. seinen denunziatorischen Brief an Hartlib, 23.1.1647, HP 1/33/6A-B: «Ritscheli vester nimis mihi iniquus est, ob amicam quandam ipsius epistolae censuram: quam Comenius a me flagitaverat. Nescio, qua vertigine corripiatur. Honorifice eum ibi aestimavi ubique: et (ut nunc sero video) plus ipsi tribui, quam merebatur. Video enim parum solidi ipsum afferre; esse expertem decori politici; fastuosum insuper, & prae fastu toties in eadem epistola sibi contradicentem; et (quod potissimum attendo) chymiam non ignorare tantum, sed et vilipendere. At quomodo (per Deum obsecro!) suas Rerum Ideas vere, plene, ac

sich nach Holland und dann nach England einschiffen, um in den Bibliotheken weiteres Material zur Ausarbeitung der pansophischen Metaphysik zu suchen. Ende 1646 jedenfalls ist Ritschel in England, und er scheint dort engen Kontakt zu Herbert von Cherbury zu haben, der, auf Drängen Ritschels und Hartlibs, in diesen Monaten seine im Vorjahr in letzter Fassung erschienenen Bücher *De veritate* und *De causis errorum* an Comenius nach Elbing schickt¹⁴. Comenius ruft Ritschel nun zurück, aber dieser möchte, auch wenn ihn Hartlib nicht als Sekretär genommen hatte, in England bleiben. Er schreibt dort die Frucht aus den Studien und Anregungen der vergangenen Jahre nieder, seine *Contemplationes metaphysicae*. Er hatte sich dazu entschieden, das Material nicht einfach Comenius zur Einarbeitung in dessen Pansophie zu überlassen, sondern selbst zu gestalten. So erschienen die *Contemplationes* schließlich 1648 in Oxford¹⁵.

Doch schon in den Jahren 1646 und 1647 ist zu beobachten, wie das Manuskript oder Teile davon in befreundeten Kreisen zirkulieren, von Ritschel und Hartlib auf den Weg gebracht. So geht der –

harmonice, conscribet, ponderis Naturae ignarus? In aeternum hic haerebit: licet vel mille Verulamios, Herbertos, aliosque summos Philosophos, transcribat. Non e libris mutis, sed a vivo Naturae libro, id obtinebitur. Naturam ego sic habeo ducem; ut nullo libro indigeam; nec ullum adhibere cogito; nisi in septimo Eruditionis gradu, propter systematum terminos technicos: quia libri me confundunt. Plus in naturae penetralibus invenio, quam exscribere possum. Haec mihi veros, sufficienter, & ubique conformes, dat Rerum Naturalium, & propter eos Artificialium quoque et Mysticorum, Ideas; sine ullis scrupulosis Definitionibus, & Axiomatibus: quibus tam irrefragabiliter omnia superstruo et dimetior, ac Mathematicus uno triangulo caelum et terram metitur: et tam facile, ut quivis infans capiat. Ne Ritschelius ansam habeat denuo cavillandi: nolo, ut ipsi quicquam istorum communices. Nam et apologia, et familiaritate ulteriore, miseram ipsius arrogantiam indignam censeo: nec simplicitas mearum intentionum praesumptioni Ethnicae apta est. Si prodibit olim, quod meditatur; apparebit, an ipsius fuerint Ideae; an Verulamii, an Naturae? Sique hujus erunt, perstabunt».

14. In den Kreisen der *Third Force* war man auch begierig zu wissen, wie sich Campanella zur Philosophie Herberts – den sie offenbar als einen der 'ihrigen' verstand – verhalte. So berichtet John Jonston 1635 aus Paris an Hartlib über Campanella: «Senex est, morosus, sed ingeniosus. Medicina omnis jam prodiit. Herbertum Virum laudat, sed tamen errasse dicit. Scribat iste Herbertus ad eum litteras», 7.3.1635, HP 44/1/16A. Zu Herbert vgl. immer noch M. M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Ed. Herbert di Cherbury*, 3 Bde., Firenze 1947.

15. G. Ritschel, *Contemplationes metaphysicae ex natura rerum et rectae rationis lumine deductae quibus universales Rerum Habitudoines et Respectus, atque Dependendiae monstrantur, et notionum communium et illorum conjunctione surgentium exhibetur specimen* (im folgenden: *Contemplationes*). Das Buch hat heute große Seltenheit; mir sind bisher nur fünf Exemplare bekannt: Paris BN, Oxford Bodleian Library, Chicago UL, Hannover LB, Halle Franckische Stiftungen.

entstehende – Text nicht nur an Comenius, der mit kritischen Ratschlägen antwortet, sondern auch an Ritschels alten Freund Johann Rave, der jetzt in Danzig war und sich bemühen wollte, das Buch zu drucken – was nicht gelang. Ebenfalls in Danzig erhielt der lutherische Theologe Johannes Mochinger den Text¹⁶. In Danzig ist in diesen Jahren 1645 bis 1650 auch Abraham von Franckenberg, der im Umkreis des Astronomen Johann Hevelius sich mit den kosmologischen Werken von Kopernikus, Bruno und Campanella beschäftigt¹⁷. Man kann deshalb von einem relativ engen Diskussionskontext in den nahegelegenen Städten Danzig und Elbing ausgehen, in dem man sich mit den Themen Ritschels und Campanellas auseinandersetzte.

Der Text Ritschels ging zudem an Joachim Jungius in Hamburg¹⁸, weiter (schon 1646) an Godefroy Hutton und an den Erfinder Peter le Pruvost, der sich in den Niederlanden aufhielt und Kontakt zu Benjamin Worsley hatte. Jean Doujat, Jurist und ein Kontaktmann Hartlibs in Paris, erhielt Ritschels Buch 1648 und schickte es gleich weiter: «Metaphysicam Ritschelij accepi, & cum Claubergij Ontosophia compactam cum Mersenno, & Gassendio communicabo. Sed illius errata nosse juvaret, nisi brevij correctior est proditura»¹⁹. Mersenne und Gassendi hatten sich ja schon gegenüber Herberts *De veritate* interessiert, aber kritisch gezeigt. Daher lag es nahe, sie um ihre Meinung zum verwandten Text Ritschels zu bitten. Von einiger Signifikanz ist auf jeden Fall die Tatsache, daß Doujat Claubergs *Ontosophia* von 1647 zusammen mit Ritschels Buch weitergibt. Denn Claubergs Frühwerk war in der Tat noch von comenianischen Einflüssen berührt, die in einer an Timpler orientierten Metaphysik aufgegangen waren²⁰; insofern hatte die *Ontosophia* Ähnlichkeiten zu Ritschels

16. Dies wird deutlich aus Briefen in den HP.

17. [A. von Franckenberg,] *Oculus Siderius oder Neu-eröffnetes Sternlicht und Ferngesicht*, [Danzig] 1644. Zu Franckenberg vgl. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Firenze 1990, 137-152; S. Wollgast (Anm. 9), 775-805.

18. Vgl. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1924, Ndr. Stuttgart 1964, 294; zu Jungius' Beziehungen zum Hartlib-Kreis vgl. St. Clucas, *In search of 'The True Logick': methodological eclecticism among the 'Baconian Reformers'*, in *Samuel Hartlib & Universal Reformation. Studies in Intellectual Communication*, ed. M. Greengrass, M. Leslie und T. Raylor, Cambridge 1994, 51-74; demnächst ders.: *Samuel Hartlib and the Hamburg scientific community 1631-1659: a study in intellectual communications*. Zu Jungius' Kontakten vgl. auch seinen *Briefwechsel*, ed. Ave-Lallement, Lübeck 1863.

19. Doujat an Hartlib, 27.3.1648, HP 9/3/27A.

20. Vgl. U. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalis-*

Contemplationes. Der Grund für die Nähe der beiden Bücher lag auch darin, daß Claubergs Lehrer und Freund in Groningen, Tobias Andrae, zum Freundeskreis von Comenius und dessen Finanzier Louis de Geer gehörte; persönliche Bekanntschaft zwischen Ritschel und Clauberg ist nicht ausgeschlossen. In England sorgte Thomas Smith, wohl ein Student am Christ's College in Cambridge, dafür, daß Ritschels Text den Platonikern Henry More und Ralph Cudworth bekannt wurde²¹. More äußerte sich denn auch mit großem Lob über das Buch²². Er war selbst dabei, verschiedene Einflüsse zu einer christlich-mosaischen Philosophie zusammenzuschmelzen; so hatte er von seinem Lehrer Joseph Mede chiliastische und kabbalistische Lehren aufgenommen und bemühte sich, sie mit der neuen cartesianischen Philosophie in Einklang zu bringen. Bei Ritschel konnte er die Auffassung von Metaphysik als natürlicher Theologie mit platonisierenden Elementen zweifellos gut nachvollziehen.

2. Es ist bezeichnend für Intellektuelle der *Third Force* wie Bisterfeld und Ritschel, daß die erzwungene Internationalität ihres Emigrantendaseins für Prägungen ihrer Konzeptionen gesorgt hat, die länderübergreifend waren, also einen hohen Grad an synkretistischer oder auch synthetischer Leistung in sich trugen. Die *Contemplationes metaphysicae* verarbeiten Einflüsse von Timpler, Alsted, Bacon, Raimundus von Sabunde, Bisterfeld, Campanella, Comenius, Herbert, vielleicht auch von Jungius und Descartes. Sie sind also keiner der spezifisch nationalen Traditionen zuzuordnen²³. Bisterfelds Buch, das *Philosophiae primae seminarium* betitelt ist und in enger Parallele zu Ritschels Werk gesehen werden muß, erschien vier Jahre später als Ritschels *Contemplationes*, ist aber in seinen Grundgedanken schon erheblich früher entworfen worden. Bisterfeld²⁴, ab 1630 in Kontakt mit

mus, Augsburg 1993, 88-105: «Von Comenius zu Descartes: Johannes Clauberg». In Claubergs Frühwerk finden sich comenianische Termini wie *Janua* als Pforte zu den Dingen, Anspielungen auf die Trinität usw.

21. Thomas Smith an Hartlib, Nov. 1647, HP 15/6/5A-B.

22. More an Hartlib, 29.1.1650, HP 18/1/24A-B.

23. Das mag neben ihrer Seltenheit auch ein Grund dafür sein, daß sich bisher keine der nach Ländern geordneten Philosophiegeschichten für das Buch zuständig gefühlt hat. Die *Third Force* verlangt nach einer Philosophiegeschichtsschreibung jenseits von lokalen Traditionen.

24. Zu Bisterfeld (1605-1655) vgl. J. Kvačala, *Johann Heinrich Bisterfeld*, «Ungarische Revue» 13 (1893), 40-59 und 171-197. Leinsle, *Reformversuche* (Anm. 20), 27-40; auch M. L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*,

Comenius und ab 1638 mit Hartlib, Heereboord, Tobias Andreae und Louis de Geer, spricht schon in den 1630er Jahren von *seiner Cabala*, mit der offenbar sein System und insbesondere sein Versuch einer Rekonstruktion der natürlichen Ursprache auf der Basis des Hebräischen gemeint ist²⁵.

Die Beschäftigung mit dem Hebräischen hatte in diesen Jahren eine große Konjunktur: Johann Raves Bruder Christian etwa propagiert in England öffentlich das Lernen der hebräischen Sprache²⁶. Während der gemeinsamen Zeit Bisterfelds mit Ritschel Anfang der 1640er Jahre ist sicherlich eine Zusammenarbeit der beiden anzunehmen; Alsted, mit dem Bisterfeld auf der Flucht vor den Kämpfen des dreißigjährigen Krieges nach Siebenbürgen gekommen war, war bereits 1638 gestorben. Bisterfeld paßt, deutlicher noch als Ritschel, in das von Popkin skizzierte Profil der *Third force*. Er ist wie Alsted Chiliast, er diskutiert mit Rabbinern, er sucht nach der verborgenen Sprache der Dinge. Es war Bisterfeld, wenn nicht Abraham von Franckenberg, der Medes *Clavis apocalyptica* einer freien Bearbeitung unterzog und umformte²⁷. Den Text schickte Comenius 1650 an Hartlib, der ihn dann ins Englische übersetzen und veröffentlichen ließ, zusammen mit einem Vorwort von John Dury²⁸. Bisterfelds

Roma 1987, 144-156. Vgl. weiter allg. die Arbeiten von D. Mahnke über den Barock-Universalismus.

25. J. Moriaen an Hartlib, 17.1.1639, HP 37/3A-4B: «Seine Cabalam belangend sagt Er das Er sie durch aigene speculation erfund[en] und derhalben Ihme selbst[en] nicht getrawet od[er] etwas darauff gehalt[en] habe, biß Er mit andern Cabalist[en] daraus discurrirt welche sich zwar darüber verwundert[en] und sagt[en] das diese sachen in vulgata cabala transcendentia und allein summis in arte magistris a secretis weren. zeithero hab Er seine speculationibus etwas mehr tribuirt und trefflich[en] verstandt dardurch gefund[en]».

26. Vgl. N. Smith, *The Uses of Hebrew in the English Revolution*, in *Language, Self, and Society. A Social History of Language*, ed. P. Burke und R. Porter, Cambridge 1991, 51-71.

27. 1654 hatte der Kaiser den Namen des Autors der *Clavis apocalyptica* von 1651 erfahren und auf ihn ein Kopfgeld von 4000 Reichstaler ausgesetzt. Figulus bewundert in einem Brief an Comenius in diesen Monaten die Standhaftigkeit des Verfassers. Franckenberg war aber schon 1652 gestorben. Dagegen war in dieser Zeit in Wien die geheime Korrespondenz zwischen Bisterfeld und Dury aufgedeckt worden und hatte großes Aufsehen erregt. Darin waren möglicherweise Einzelheiten der Publikation des Werks erörtert worden, so daß Bisterfeld als Autor in Frage kommt. Vgl. Blekastad (Anm. 12), 527.

28. *Clavis apocalyptica: or, A Prophetical Key; By which the great Mysteries in the Revelation of St. John and the Prophet Daniel are opened; It beeing made apparent that the Prophetical Numbers com to an end with the year of your Lord, 1655. Written by a Germane D., and now translated out of High Dutch*, London 1651. Zu Mede und der chiliastischen Literatur

Werke, für die eine ähnliche Einflußbreite gilt wie für Ritschels *Contemplationes*, sind im wesentlichen posthum, nach seinem Tod 1655, veröffentlicht worden. Da er enge Verbindungen nach Holland hatte – 1649 sollte er als Professor an die Universität Leiden berufen werden, was nur an äußeren Umständen scheiterte –, war es der Leidener Freund Adrian Heereboord, der 1657 das *Philosophiae primae seminarium* drucken ließ und mit einer Einleitung herausgab²⁹. Die anderen Werke folgten im Rahmen des Sammelbandes *Bisterfeldus redivivus* im gleichen Jahr.

3. Die holländische Verbindung ist für Autoren, die neue Wege gehen wollten, in dieser Zeit immer wichtig gewesen. Nicht nur die Finanzierung kam oft aus Holland, das Land war auch der Umschlagplatz für neue Ideen. Dazu ist ein Blick auf das Milieu an den holländischen Universitäten, besonders Leiden und Groningen, zu werfen³⁰. Die Jahre vor 1648 waren vor allem dort eine Epoche der Versuche, protestantische Metaphysik und comenianische Pansophie zu verschmelzen, zudem mit ersten cartesianischen Einflüssen. Zentrum dieser Versuche sind Kreise gewesen, die Neuerungen grundsätzlich offen gegenüberstanden und Comenius wie Descartes, Gassendi wie Timpler lasen. In Groningen unterrichtet Tobias Andreae, der mit Comenius vor allem über seinen Schwiegervater, den Finanzier der Comenianer Louis de Geer in Kontakt steht, und dessen fünfundzwanzigjähriger Schüler Johannes Clauberg seine *Ontosophia* und die *Elementa Philosophiae* verfaßt. In Leiden, in unmittelbarer räumlicher Nähe zu Descartes, lehrt Adrian Heereboord. Er hatte schon 1642 zusammen mit Heidanus den von England kommenden Comenius zu Descartes nach Endegeest begleitet und hatte sich in der Folgezeit offen gegenüber den *Novatores* gezeigt: nicht nur Descartes, sondern ebenso Telesio, Campanella und Bacon empfiehlt er als moderne Au-

vgl. außer Popkin, *Third Force*, vor allem K. R. Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530-1645*, Oxford 1979; Ch. Webster, *The Great Instauration* (Anm. 5).

29. J. H. Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium ita traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat, earumque clavem porrigat: editum ab Adriano Heereboord, Phil. Professore in Academia Leydensi Ordinario, qui dissertationem praemisit de Philosophiae Primae Existentia et Usu*, Leiden 1657 (im folgenden: *Seminarium*). Nach Leinsle, *Reformversuche* (Anm. 20), 28, wäre der Text aber erstmals schon 1652 gedruckt worden.

30. Vgl. die einschlägigen Werke von C. L. Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, Amsterdam 1954; J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik*, Leipzig 1912, Ndr. Hildesheim 1966, und P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Amsterdam 1954.

toritäten der Wissenschaft³¹. Er verteidigt gegen die Orthodoxie die *libertas philosophandi*³² und fördert metaphysische Syntheseveruche, wie sie Bisterfeld und seine Freunde angestellt haben. Es scheint, daß Ritschel über diese Kreise Descartes sein Buch hat zukommen lassen, offenbar nicht ohne Hoffnungen auf eine interessierte Aufnahme. Der nicht identifizierte Korrespondent von Descartes, der diesem 1648 oder 1649 das Werk schickt und Kontakte zu den schwedischen Kreisen besitzt, bekommt allerdings eine ablehnende Antwort. Descartes sagt, er könne sich nicht vorstellen, daß Ritschel selbst die Übermittlung veranlaßt habe («ie ne puis croire que ce soit luy qui ait voulu que ie visse son livre pour que ie n'y trouve rien qui me puisse fort attirer à le lire»)³³, doch kann dies auch rhetorisch gesagt sein und die Ablehnung des Inhaltes bestärken sollen. Er hat die Lektüre abgebrochen, und Ritschels mögliche Hoffnung, die cartesische Ideenlehre mit einem relationstheoretischen Komplement zu befruchten, hat sich nicht erfüllt. Erst Leibniz sollte offen sein für holistische Überlegungen in der Art Ritschels und Bisterfelds³⁴.

31. Vgl. A. Heereboord, *Meletemata philosophica*, Leiden 1654, ed. ultima (hier zitiert) Amsterdam 1680 (eine Sammlung von Arbeiten aus den 1640er und 1650er Jahren), 54, 180 (zur Physik der Wärme), 328 u. ö.

32. Vgl. M. Albrecht, *Ekλεκτικ – Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1994, 216–226; dort weitere Literatur.

33. Descartes an einen unbekannten Adressaten, ca. 1648/49, in Descartes, *Correspondence*, AT, Bd. V, 261. Descartes hat sich nicht damit abfinden mögen, daß Ritschel die relationalen Strukturen der Welt als von der göttlichen Providenz gesetzt und damit unhinterfragbar annimmt. Das *hic subsistendum*, das Ritschel an solchen Stellen des Abbruchs der theoretischen Fragestellung nennt (etwa 9: «Atque hic subsistendum neque roganda ratio cur unum alteri aptum sit & consonet. Deus nempe illa apta esse in suae essentiae intuitu deprehendit»), nimmt er ironisch als Aufforderung, hier auch mit der Lektüre aufzuhören. Er hat also schnell gesehen, daß die oberflächliche Anknüpfung an seine Theorie, daß Ritschel nämlich dort mit *idea* eingesetzt hatte, wo Timpler mit dem *intelligibile* beginnt, keine wirkliche Verwandtschaft des Ansatzes nach sich zog: Ritschels 'Idee' («alicuius rei agenda forma mente concepta», 6) ist die exemplarische Idee Gottes, die nur wegen der auf Gott gegründeten Strukturidentität zwischen den realen Formen und unserem Denken auch als Grundbegriff der menschlichen Erkenntnistheorie gelten kann.

34. Leibniz hat sowohl Ritschels als auch Bisterfelds Buch gelesen. Vermittler war zumindest im Falle Ritschels der Comenius-Herausgeber Magnus Hesenthaler. Für Leibniz' Lektüre der *Contemplationes* von Ritschel vgl. AA, I,1 139f, 160, 162, 173; AA, II,1, 200; AA, I,2, 357. Hesenthaler hatte eine Neuedition von Ritschels *Contemplationes* und eine Edition weiterer Werke von ihm vor; er wurde durch seinen Tod an den Editionsplan gehindert; für die Exzerpte Leibnizens aus Bisterfeld vgl. AA, VI,1, 151–160; vgl. auch M. Mugnai, *Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz*, «Studia leibnitiana», (1973), 43–73.

Als Ergebnis dieser kurzen Skizze biographischer Verflechtungen sollte die Einsicht stehen, daß für die Genese der pansophischen Metaphysiken der 1640er Jahre von einem denkbar engen Diskussionskontext auszugehen ist. Die Rekonstruktion der Theorieentwicklung kann deshalb nur als Konstellationsforschung geschehen, das heißt als eine Forschung, die die mündlichen und brieflichen Kontakte, auch wenn sie nur erschlossen werden können, in ihre Erwägungen einbezieht und keine bloße Einzelanalyse von Werken vornimmt³⁵. Eine abstrakte Nebeneinanderstellung allein der Bücher ohne die Vergegenwärtigung der biographischen Netzwerke und Gesprächslagen würde demgegenüber blind von isolierten Entwicklungen ausgehen. Es ist die komplexe Konstellation der nur umrißhaft bestimm-
baren *Third Force* gewesen, die die hier in den Blick genommenen Texte hat entstehen lassen.

III. BISTERFELD UND RITSCHEL

1. Als Konstellation lassen sich die Theorien von Comenius, Herbert, Bisterfeld und Ritschel aus verschiedenen Perspektiven betrachten: aus der Perspektive des Lullismus und der natürlichen Theologie, des Neustoizismus und der Naturphilosophie der Signaturen, des Anti-Sozinianismus, der pädagogisch-religiösen Konsenssuche und der kategorialen Neuorientierung. Eine der wenig gewohnten und möglicherweise fruchtbarsten Perspektiven ist die Sicht auf diese Philosophien als *Transformationen der reformierten Metaphysik Timplerscher Prägung*. Es läßt sich nämlich ein Prozeß der wechselseitigen Assimilation einer von Alsted und Timpler kommenden reformierten Schulmetaphysik mit den Selbsterhaltungstheorien von Herbert und Campanella im Umfeld der Comenianer beobachten; eine Assimilation, bei der die Vorgaben der reformierten Metaphysik so stark sind, daß

35. Vgl. D. Henrich, *Konstellationen*, in ders., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, 27-46; Forschung sollte also nicht nur im Rahmen der Werkgeschichte einzelner Autoren stehen. Zwar gibt es die maßgebende Konzeption aus individueller Leistung. Sie «muß aber als solche auf die Konstellationen des Gesprächs durchgängig bezogen bleiben, von denen sie sich schließlich abgehoben hat. Sie muß zudem von dem Spektrum der theoretischen Möglichkeiten her erwogen werden können, die sich in dem ... Terrain philosophischer Grundlagenprobleme aufgetan haben». Die Konzeption der Zeitschrift «Bruniana & Campanelliana», die nicht auf ein einzelnes Gesamtwerk, sondern auf ein Ensemble von Spätrenaissancephilosophien ausgerichtet ist, ermuntert zu einer solchen Forschung.

darin selbst cartesianische Neuerungen absorbiert werden, nicht umgekehrt. Der eigentliche Grund für diese Stärke ist wohl die verborgene Gnoseologisierung des Gegenstandes der Metaphysik³⁶, die bei Clemens Timpler schon vor Descartes stattgefunden hat. Timpler hat nämlich seine Metaphysik nicht mehr mit dem *ens per se reale*, sondern mit dem *intelligibile* beginnen lassen³⁷. Das Denkbare, das Verstehbare ist für ihn der allgemeinere Ausgangspunkt für eine Wissenschaft des Seienden. So werden die Erwägungen von Possibilia entscheidend für die Metaphysik – eine Weichenstellung der Calvinisten, die die Lutheraner – etwa Jakob Martini – entschieden abgelehnt haben³⁸.

Timplers Weichenstellung hat es für die reformierte Metaphysik ermöglicht, sich als *ars liberalis contemplativa* zu verstehen, die das Instrumentarium des Denkens bereitstellt, um dann die Realwissenschaften zu konstituieren. Schon Ritschels Titulierung seiner Metaphysik als *Contemplationes* enthält ein methodisches Bekenntnis zu Timplers *ars contemplativa*³⁹. Sie stellt sich in seine Tradition der Auffassung von erster Philosophie. In diesem Kontext gewinnt die Rezeptionsgeschichte Campanellas sofort eine neue Note: sie ist nicht einfach eine Weiterführung der italienischen Renaissancephilosophie in das 17. Jahrhundert hinein, sondern wird eingefügt in einen schulmetaphysischen Rahmen, der von einer Theorie des Denkbaren anhebt. Das bedeutet aber: die epistemologische Ausrichtung, die Campanellas Philosophie über den Begriff des *sensus* einerseits und die metaphysischen *dubitationes*, mit denen die *Universalis Philosophia* anhebt, andererseits an sich hatte, konnte in diesen Rahmen aufgenommen werden.

36. Vgl. W. Hübener, *Scientia de Aliquo et Nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff*, in ders., *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg 1985, 84–104. Zu Timpler vgl. allg. J. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler (1563/4–1624)*, 2 Bde., Hildesheim 1988.

37. Vgl. C. Timpler, *Metaphysicae Systema methodicum*, Hanoviae 1606; *Technologia, hoc est tractatus generalis et utilissimus de natura et differentiis artium liberalium*, Hanoviae 1608.

38. Vgl. W. Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Metaphysik des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976, 188–195.

39. Vgl. auch den Brief von Comenius an Ritschel, 11./21.1.1647, in *Jana Amosa Komenského Korrespondence*, ed. A. Patera, Prag 1892, 123: «Errando erravimus hactenus omnes, metaphysicam inter scientias reales referendo, quae mere organica est, adeoque ars, non scientia».

2. Das ist zunächst an der Theorie von Sensus und Perzeptibilität zu zeigen. Bei Bisterfeld erhält Timplers Wissenschaft vom *intelligibile* eine paradoxe Verallgemeinerung: als Wissenschaft vom *perceptibile*. Paradox erscheint die Erweiterung, weil nun das Erkennbare wieder unterboten zu werden scheint durch eine Kategorie des realen Erkenntnisprozesses, nicht aber der Möglichkeit. Doch sie erscheint sinnvoll, sobald man das *intelligere* als lediglich eine höhere Stufe des *percipere* ansieht. Dann allerdings muß eine Wissenschaft vom Denkbaren in der Tat von der Perzipierbarkeit als solcher ausgehen. Bisterfelds Theorie basiert auf einer Verflechtung von Ontologie, Erkenntnispsychologie und Methodologie, die ihm die paradoxe Erweiterung Timplers nahelegt und sinnvoll erscheinen läßt. Es ist anzunehmen, daß sie nicht zuletzt das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den Schriften Zabarellas und wohl vor allem Francesco Piccolomini zu Erkenntnis und Methode ist. Bisterfelds Überlegungen zum resolutiv-kompositiven Vorgehen der Wissenschaft, aber auch zur Struktur des Erkennens legen diesen Zusammenhang nahe. Indem von Piccolomini die aktive Rolle des *intellectus agens* als Vermögen des menschlichen Geistes betont worden war, mußte er auf der anderen Seite in der methodischen Konstitution des Erkenntnisgegenstands angeborene Prinzipien annehmen, um die Objektivität des Erkennens zu gewährleisten⁴⁰. Auch bei Bisterfeld ist Voraussetzung für die Er-

40. Vgl. F. Piccolomini, *De humana mente*, in *Libri ad scientiam de natura attinentes*, pars V, Venedig 1596. Etwa fol. 1296: der «Natura, quae rerum est procreatrix et custos, primo simplicia corpora format, secundo ea componit pro mixtu constitutione» entspricht ein analoges Vorgehen des Geistes; fol. 1312: «Menti humanae rationes competere, dupliciter intelligi posse, vel pro facultate et virtute فرمانی notions et ratiocinandi, vel pro formis in ea insitis, respondentibus ideis: in prima significatione concedi debent, rejici autem in secunda... Nam munere facultatis ratiocinantis ex effectis elevamur in causa, et ex propriis accidentibus elicimus conditionem et essentiam formae rerum». Man vgl. auch Bisterfelds Vorstellungen vom resolutiv-kompositiven Vorgehen der Wissenschaft (142ff) mit Zabarellas Theorie des Regressus. Vgl. zu Piccolomini und Zabarella den richtungsweisenden Aufsatz von E. Keßler, *Von der Psychologie zur Methodenlehre. Die Entwicklung des methodischen Wahrheitsbegriffs in der Renaissancepsychologie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» (1987), 548-570. Anders als die von Keßler herausgestellte Entwicklung von Zabarella zu Descartes durch die Entkopplung von Ontologie und Methodenlehre stellt sich dem Betrachter der Theorien innerhalb der *Third Force* die alternative Entwicklung von Piccolomini zur natürlichen Theologie und Ontologie des Barock dar, die – das ist das Erstaunliche – sich sowohl mit der Lehre vom universellen *sensus* als auch mit kombinatorisch-enzyklopädischen Projekten verbinden ließ. In der Methodenlehre war auch Jacobo Aconcio mit seinem Buch *De methodo* (Basel 1558) im Hartlib-Comenius-Kreis wirkungsreich. Vgl. Hartlib in den *Ephemerides* von 1639, HP 30/4/21B: «Herbert et Acontius these 2 have given us a true logick, because they have not taken it or exscribed it from others, but shewn us the way in some measure how

kenntnis, die als *collatio* zwischen Begriff und Sache, als begrifflicher Ordnungsakt gedacht wird⁴¹, eine vorbestimmte Proportionalität des Geistes zur erkannten Realität. Davon ausgehend, hat Bisterfeld die Konzeption der Wissenschaft vom Denkbaren in zwei Richtungen erweitert: auf der Ebene der eingeborenen Begriffe auf ein Alphabet des Denkens – eine Protonoetik im Sinne von Jungius – hin, auf der Ebene der Perzeption und des Erkennens in Richtung auf eine Erweiterung der Perzeptionsfähigkeit für alle Wesen. Denn Denken ist ihm nur eine Art von Perzipieren, *cognitio* ist eine *perceptio vitalis*⁴². Alle anderen Wesen perzipieren auf einfachere Weise. Diese zweite Erweiterung hat das Aufgehen der Erkenntnistheorie in Metaphysik zur Folge, denn Proto-Erkenntnisprozesse (*perceptiones non vitales*) sind dann etwas, das sich auf alles Seiende bezieht.

So entsteht eine wechselseitige Entsprechung von Perzeption und Perzeptibilität. Es gilt: *Omne ens est perceptibile*⁴³. Aber auch: *Omne ens*

wee should find it out in ourselves». Direkte Einwirkungen von Zabarella und Piccolomini lassen sich vor allem auch für Jungius zeigen.

41. *Seminarium*, 37: «Hinc universae cognitionis humanae basis et clavis est, collatio. Collationem hic vocamus mentis actionem, qua re cum re confert, seu qua plures notiones ad unius cognitionem applicat et ordinat. Haec collatio est vel Reductio, qua res cum suis principiis, vel Deductio, qua cum aliis, adeoque et principatis comparatur».

42. *Seminarium*, 82f: «Percipere est intrinsecam similitudinem capere seu efficaciter in se habere... Perceptio non vitalis est qua percipiens quidem similitudinem in se habet, eamque reflectit, seu aliquam modificatam similitudinem ex se emittit, sed vivam non producit. Perceptio vitalis dicitur cognitio. Cognitio est vitalis perceptio, qua percipiens etiam vi sua similitudinem in se habet eique se unit; unde oritur repraesentatio». Campanellas *Sentire est sapere* (vgl. Campanella, *Universalis philosophia seu Metaphysica*, Paris 1638 [im folgenden: *Met.*], lib. 1, cap. 2, art. 2; auch cap. 6, art. 6: «ratiocinari est sentire aliquid non in se, sed in suo simili»; zum Pansensismus allg. *Met.*, lib. 6, cap. 7, art. 1) ist zwar ähnlich in der Fundierung von Denken in einfachen und universalen Wahrnehmungsprozessen, doch ist es in einer spezifischen Theorie der Passivität des Wahrnehmens durch direkte Veränderung des Wahrnehmenden begründet; Bisterfeld steht demgegenüber terminologisch noch im Rahmen der aristotelischen Species-Theorie (sein *similitudo* kann auch als *species* gelesen werden), auch wenn er über das Betonen des *efficaciter*, des realen Wirkens der Species, den gleichen Schritt zur Materialität des Wahrnehmens tut. Seine Konzipierung der Wahrnehmung als Species-Reflexion erinnert an die Neukonzipierung von 'species' (bzw. 'facies') durch Telesio.

43. *Seminarium*, 86f: «Vulgo dicitur, *Omne ens est intelligibile*; quod quidem axioma est verissimum, sed nostrum est generalius & altius; intellectio enim est quaedam perceptio. Perceptibile autem dicitur, cujus aliqua similitudo esse, & ab aliquo haberi, potest: idque dupliciter, terminative, vel effective: *Terminative* seu objective, quo per aliquam similitudinem potest exprimi & repraesentari. Sic, omne ens est perceptibile, etiam respectu primi percipientis seu intellectus divini. *Effective*, quo aliquam sui similitudinem alicui percipienti potest imprimere; adeoque esse percep-

est *perceptivum*⁴⁴. In dieser Weise kann Bisterfeld den Begriff der Harmonie in der Natur auf eine logisch-sensuel-ontologische Art rekonstruieren: «... hanc universalem percipiendi tum activam, tum passivam vim evincit rerum panharmonia et catholica communicatio». Vielleicht sollte daran erinnert werden, daß Campanellas Theorie von *De sensu rerum et magia* in ihrer ursprünglichen Redaktion von 1590 dem Versuch entsprungen war, der Naturmagie Della Portas mit ihren Sympathien und Antipathien eine Grundlage zu geben, die das Sympathieverhalten mit einer telesianischen Theorie des *sensus* von Wärme und Kälte naturphilosophisch einsichtig machte. Damit hatte er die Harmonie- und Sympathienlehre des Weltzusammenhangs mit der neuen Naturphilosophie verbunden. Eine solche Verbindung ist auch hier hergestellt. Daß Bisterfeld dem Ausdruck *perceptio* gegenüber *sensus* den Vorzug gab, mag allein an Francis Bacons autoritativen Ausführungen in *De augmentis scientiarum* gelegen haben, wo die basalen Naturwahrnehmungen als Perzeptionen bezeichnet werden⁴⁵. Doch Bisterfeld verweist zumindest auf die 'pythagoreische' Tradition («Pythagorei, quando rebus sensum attribuere...»)⁴⁶ des sensuellen Empfindens aller Dinge. 'Pythagoreisch' war diese Tradition nur als eine vermittelte; als Tobias Adami 1616 den *Prodro-mus philosophiae instaurandae* Campanellas mit der damals noch wenig bekannten telesianischen Theorie des 'sensus' herausgegeben hatte,

tionis causa. Sic corpus corpori, imo & spiritu creato, sui similitudinem immittit. Haec imprimendi vis, est entis efficacia, impressio, efficientia, & quidem prima & subtilissima».

44. Ebd., 87f: «Id est, omne ens est aptum natum, entis similitudinem in se habere. Sic quaelibet substantia, etiam inanimata & simplex, est perceptiva. Quodlibet enim corpus recipit radios seu efficacias cujuslibet corporis, in proportionali sphaera activitatis sui, & quidem, cum suae, cum recepti naturae, convenienter». Das folgende Zitat: ebd., 89.

45. F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, London 1623, lib. IV, cap. III: «Differentiam inter perceptionem et sensum bene enucleatum debuerunt Philosophi Tractatibus suis de Sensu, &c. Sensibili praemittere, ut rem maxime fundamentalem. Videmus enim quasi omnibus corporibus naturalibus, inesse vim manifestam percipiendi; etiam electionem quandam amica amplectendi, inimica et aliena fugiendi. Neque nos de subtilioribus perceptionibus tantum loquimur; veluti cum magnes ferrum allicit, flamma ad naphtham assilit, bulla bullae approximata coit, radiatio ab obiecto albo dissilit, corpus animalis utilia assimilat, inutilia excernit, spongiae pars (etiam super aquam elevata) aquam attrahit, aerem expellit, et huiusmodi, etenim quid attinet talia enumerare? Nullum siquidem corpus ad aliud admotum, illud immutat, aut ab illo immutatur, nisi operationem praecedat perceptio reciproca». Zu Bacons Hintergründen vgl. P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino 1974.

46. *Seminarium*, 85.

hatte er in einer *Praefatio ad Philosophos Germaniae* Telesio als *caussas vere Agentes in hac sensibili natura Primas deprehendens* explizit in die Tradition der pythagoreischen Philosophen eingeordnet⁴⁷. Es ist deshalb sicherlich mehr die neuere Naturphilosophie als die alten Texte selbst, die im Barock einen Pansensismus veranlaßt hat.

3. Ritschels Metaphysik gibt sich als eine Philosophie der *Idee*. Sie knüpft damit einesteils ebenfalls an den gnoseologischen Beginn Timplers beim *intelligibile* an. Andererseits aber hat sie sich gleich zu Beginn zu bemühen, von der Idee als bloßer Possibilität zu einem vollgültigeren Begriff von Idee zu gelangen, der die Realmöglichkeiten meint, die in einer Sache angelegt sind. Was Gott in seinem Geist erwogen und providentiell in die innere Bestimmung der Dinge eingepreßt hat, ist auch dasjenige, das wir an ihnen – wenn auch nur unvollkommen – erkennen können. Dies aber ist eine reale Potenz der Dinge. Die Idee ist deshalb *alicuius rei agenda forma Mente concepta*⁴⁸. Entscheidend ist an dieser Definition, daß es sich um die gedachten Formen *tätiger* Dinge handelt. Damit ist nicht nur das Baconsche Programm für die Metaphysik, formale Kausalbestimmungen zu untersuchen, erfüllt, sondern das Wesen der Dinge von vornherein in ihrer Aktstruktur gesehen. Paradigma sind oft chemische Vorgänge wie das Lösen von Salz im Wasser; bei Campanella war es fast durchgehend die telesianische Theorie der Wärmeaktivität⁴⁹. Da es sich um handlungsfähige Dinge handelt, ist es für Ritschel möglich, von den *Idae rerum possibilium* zu den *Idae rerum futurarum* und damit von der logischen Möglichkeit zur Realmöglichkeit überzugehen⁵⁰.

Was bei Bisterfeld als Vergemeinschaftung im Spannungsfeld von universeller Perzeptibilität und universeller Perzeption konzipiert war, ist bei Ritschel in einer etwas anderen Begrifflichkeit gefaßt: als *communicabilitas*. Das ist zunächst weniger deutlich erkenntnistheoretisch als bei Bisterfeld: gemeint ist die prinzipielle Fähigkeit, etwas zu

47. T. Adami, *Praefatio ad Philosophos Germaniae*, in Th. Campanella, *Prodromus philosophiae instaurandae*, Frankfurt 1616, unpaginiert, p. X.

48. *Contemplationes*, 6.

49. Für die Leitwissenschaft Chemie in der paracelsischen Tradition, der auch Ritschel, Herbert und Comenius nahestehen, vgl. A. G. Debus, *The Chemical Philosophy*, 2 Bde., New York 1977.

50. *Contemplationes*, 7.

alterieren⁵¹. Doch schon die Weiterbestimmung der Kommunikabilität als *activitas* und *patibilitas* holt die Wechselwirkung ein, von der auch Bisterfeld ausgegangen war, und in der nach Ritschel die Sozialität der Dinge besteht. Und auch Erkenntnis kann ja als Alterierung, nämlich als Verähnlichung gedacht werden. In dieser Weise sind alle Dinge korrelational aufeinander zugeordnet.

Die Betonung von Korrelationalitätsbegriffen wie *consensus*, *coniunctio*, *cohaerentia* hat meist erst aus der späthumanistisch-topischen oder aber der naturphilosophischen Tradition in die Metaphysik hineingetragen werden müssen. In der Universaltopik war es die Vernetztheit von Argumenten und Sprachhörtern im Gedächtnis oder in der artifiziellen Memoria der Enzyklopädien; in der Naturphilosophie war es die Erfahrung der Beziehungshaftigkeit von Naturprozessen, sei es als 'Sympathie', sei es als Wechselwirkung von Korpuskeln, die einen Bedarf an Relationskategorien zur Beschreibung dessen, was man verstehen wollte, freigesetzt haben. Abgesehen von gelegentlichen Vorläufern⁵² ist diese Integration von Relationalität in die Me-

51. *Contemplationes*, 70: «*Communicabilitas est aptitudo rei ad dandum se, vel sui aliquid aliis. Communicare est facere ut aliquid sit alterius. Sal aquae salsedinem communicat, eruditionem discipulo praeceptor*». Für Campanella ist Aktivität ein Kommunizieren von Ähnlichkeit (Campanella, *Philosophia Rationalis; Dialectica*, Paris 1637, 127). Denn wenn die Wärme sich ausbreitet, sich 'multipliziert', dann macht sie dasjenige, auf das sie sich ausbreitet, ihr ähnlich. Dieser Ähnlichkeitsbegriff ist implizit auch für Ritschel gültig, dessen Beispiel mit der Salzlösung im Wasser ja auch bedeutet, daß das Wasser salzig wird. Der traditionelle Begriff von *communicatio* meint meist das sich Mitteilen der Seele im Körper oder Gottes in der Schöpfung. Die Übernahme dieses Modells durch die 'spirituelle' Renaissancephysik ist nur konsequent in deren Sinne. Zur *communicatio* vgl. Campanella, *Met.* lib. 2, cap. 15, art. 2.

52. Für Rudolph Agricola ist das *cohaerere* der sprachlichen Argumentation etwas gewesen, aus dem das *cohaerere* der sachlichen Zusammenhänge selbst erschlossen werden kann (vgl. *De inventione dialectica*, Köln 1523, Ndr. Frankfurt 1967, lib. II, cap. I, p. 178f). Zudem ist für ihn die 'Kommunikabilität', die Tatsache also, daß sich etwas andren mitteilen und sich in ihnen verteilen kann, die Bedingung für Findung von Ähnlichkeiten: «non enim communicabilitatem aliud dicimus esse, quam... ut possit aliquid quod ei simile est, reperiri» (ebd., p. 38). Aus dieser sprachhumanistischen Tradition heraus hat der zeitweilig in Rostock lehrende Schotte Thomas Reid (Rhaedus) möglicherweise – neben skotistisch-Suárezschen Einflüssen – die Anregung und den Mut bezogen, gegen die metaphysischen Lehren seiner Zeit ein Basieren des *ens* als des Objekts der Metaphysik auf der Nichtrepugnanz der Begriffe zu postulieren: *Consensus seu non repugnantia terminorum* sei das Wesen des Möglichen, aber auch damit des Seienden. Vom *Consensus* führt bei Reid allerdings ein direkter Weg zur *amicitia* der Dinge. Die Naturphilosophie von Sympathie und Antipathie mag hier im Hintergrund gestanden und Reid, einige Jahrzehnte vor Bisterfeld und Ritschel, zu einer wenn auch noch rudimentären logisch-naturphilosophischen Metaphysik der Relation geführt haben. Vgl. *De objecto meta-*

taphysik erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts deutlich sichtbar. Was aber genau als korrelational verstanden werden sollte, war offen und konnte diskutiert werden. Während Bisterfeld die Relationalität in starkem Maße als logisch-ontologische verstanden wissen wollte, ist sie bei Jungius – als *combinatio*, *complicatio* und *replicatio* – eine von Naturprinzipien⁵³, ist sie bei Comenius als *conglobatio* und *combinatio* eine didaktisch vereinfachte von Grundstrukturen, die etwa numerologisch bestimmt sein können⁵⁴. Ritschel hat die sprachensible Suche nach Unterarten von Korrelationalität wohl am weitesten getrieben. Bei ihm findet sich eine minutiöse Analyse der Voraussetzungen eines wechselseitigen Aktivitätszusammenhangs der Dinge.

Von dieser Konzeption her ist Ritschels latente Einfügung von Ideen Campanellas notwendigerweise eine andere als die Bisterfelds. Ritschel ist zum einen an den korrelationalen Kategorienbildungen interessiert, zum anderen an der modalen Ausformulierung einer triadischen Struktur des Seins. Kategoriale Strukturformen konnte er in der Tat bei Campanella in großer Detailliertheit finden. Allerdings bleiben diejenigen von Campanellas Begriffen, die denen Ritschels sehr ähnlich sind, dem oberflächlichen Leser der Kategorientafel der *Metaphysica* oder der *Dialectica* verborgen. Sie sind nämlich Produkte einer innerkategorialen Verschränktheit: erst durch Anwendung der Metabestimmungen *similitudo* und *dissimilitudo* auf die Kategorien, die Campanella primär angeführt hat, erschließt sich die komplexe Tiefenstruktur dieser Tafel. Ähnlichkeit ergibt sich für Campanella in

physicae dissertatio elenctica (1610). Vgl. U. Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Bd. 1, Augsburg 1985, 255-270.

53. Vgl. Wollgast (Anm. 9), 467.

54. Comenius, *Janua rerum* (Anm. 2), Kap. 31 und 32. Ritschels Kategorienbildungen hielt Comenius für zu differenziert, um pädagogisch noch sinnvoll zu sein. Vgl. Comenius an Ritschel, 5./15.6.1647, *Korrespondence* (Anm. 39), 139: «Modum aliquin tractandi singula jam video, de quo quid sentiam, si quaeris, dicam. Placet ἀκριβεία, cui Te insistere video, sed prolixitudo videtur inesse major, quam expediat, si juventutis et scholarum usibus haec accommodata volumus. Nec facilitas videtur illa, quam optamus, ut haec ultro influant. Scis enim propositum esse scribere Metaphysicam non doctis, sed pueris et plebi: ad praeformandum conceptus generales, in particulari omnia ultro resolvibiles, et in illis recte absque errore percipiendis normas futuras. Id tamen, dum in Tuis desiderare videor, nihil Te id turbet: perge Tu ἀκριβείαν illam Tuam more Tuo persequi. In fluidam quandam facilitatem concinnamque breviter reducere illa ego confidam, dum Tu eo rem deduxeris, ut Tibi satisfactum putes. Atque sic forsitan ope juncta dabimus, quod neuter seorsim posset. Deum oro, ut Te roboret rerumque venas et nexus recte videre det».

gradueller Abstufung aus der Einheit; das Durchlaufen der Ähnlichkeit durch die kategoriale Reihung erst – Grund der Gültigkeit der Kategorien – ergibt Bestimmungen wie *concordia*, *convenientia*, *compassio*, *configuratio*, *conformitas* und *consubstantialitas*⁵⁵.

Bei Ritschel ist diese Kategorisierung eingebettet in die Bestimmungen der Soziabilität des Seins, also in seine *Möglichkeit*, innerhalb eines Korrelationszusammenhangs mit anderen Seienden zu stehen⁵⁶. Die Bestimmungen befinden sich deshalb auf gut lullistische Weise in der grammatischen Form des *-bile*: das *configurable* oder *communicabile* ist dasjenige, das geformt werden oder sich mitteilen *kann*. Die lullistische Modalbestimmung trifft sich mit der Timplerschen Possibilitätenbestimmung. Für Ritschel handelt es sich hier in erster Linie um *aptitudines* und *habitudines*, nämlich um intrinsische Anlagen der Dinge⁵⁷. Wie aber die aktive Modalstruktur der Seinsformen, die Ritschel untersucht, beschaffen ist, ist ihm wiederum von Campanella am eindrucklichsten vorgegeben worden. Dieser hatte die schon im Mittelalter entwickelte ternäre Struktur von *posse*, *scire*, *velle*⁵⁸ als es-

55. Vgl. Campanella, *Met.*, lib. 2, cap. 3ff für die Ableitung der Kategorialität aus der Einheit, sowie *Philosophia rationalis: Dialectica*, Paris 1637, 140ff für die Kategorien und ihre Verschränkungen.

56. *Contemplationes*, 74: «1. *Sociabilitas est rei aptitudo, qua iungi cum altero potest*. Cujus fundamentum, est talis rerum habitudo, qua Deo sic fingente & destinante se admittunt. Prima n. corporum principia in suae naturae simplicitate ita condita sunt ut se dare in societatem mutuam & possint & velint, atq; unum quid componere commune, quod illa omnia est. 2. *Ex quo sequitur, quicquid in primis principiis est, eis substantiale esse, et ad ipsorum pertinere essentiam*. Nam cum ex aliis diversis non conflentur: neq; ea aliunde, ab aliis, accipiant, sed ex propria natura fundant, utiq; sequitur, quicquid in ipsis realium Qualitatum est, substantiale atq; essentiale esse. 3. *Compositorum a. essentia ex principiorum componentium natura est aestimanda*, ut quae nihil aliud sunt, quam principia in unum sociata. horum igitur in illa contemperatione essentia, essentia compositi est. 4. Quod a. unum compositum ab altero diversum est, a structurae diversitate existit; sicut Elephanti imago discrepat ab imagine asini ex eadem cera formata, diversitas a. structurae ab idearum diversitate suspenditur. Quare cujusq; compositi eam esse essentiam dicendum est, quam Ideae destinatione ex primorum principiorum contemperatione habet».

57. Die aristotelische Kategorie des *habitus* war schon bei Campanella in seiner Ableitung der Prädikamente aus der Einheit transformiert und an eine prominente Stelle gerückt worden: *habitus* ist ihm die 'zweite Ähnlichkeit' der Einheit, und die Grundlage weiterer relationaler Bestimmungen (*Met.*, lib. 2, cap. 3, art. 5: «*Secunda similitudo est eorum, quae insunt, sicut prima erat eorum, quae sunt. Quidquid autem inest, habetur a subiecto, cui inest, propterea que vocantur habitus*»). Auch Herbert hatte den Habitusbegriff für zentral gehalten.

58. Als Weiterentwicklung von der augustinischen Ternarstruktur *esse*, *nosse*, *velle* nachweisbar etwa bei Hugo von St. Victor und Bonaventura. Vgl. E. Schadel,

sentierende Grundstruktur alles Seienden auf systematische Weise zu einer triadischen Metaphysik ausgeformt. Ritschel nutzt Campanellas Dreiheit, um die wechselseitige Vergemeinschaftung nicht nur im Wahrnehmungsaspekt, sondern zugleich im Vermögens- und Handlungsaspekt deutlich zu machen. Die Akt- oder Handlungsstruktur alles Seienden, die sich so ergibt – und die auch Bisterfeld kennt –, ist besonders im Abschnitt *De Activis potentiis rerum* ausgeführt. Dort wird der Ternar für eine Strukturanalyse von möglichen Defizienzen echter Aktivität genutzt⁵⁹.

4. Auch die Berücksichtigung des *nihil* seit Timpler, Komplement der Gnoseologisierung der Metaphysik, hat die Rezeptionen von Theoriestücken Campanellas begünstigen können; ist doch Campanellas Theorie als wechselseitige Limitation von *Ens* und *Nonens* konzipiert. Es ließe sich zeigen, daß die Vermischung von ontologischen Begriffen des Nichts, die mit platonisierenden 'Einflüssen' ausgestattet werden – wie im Falle Campanellas – und logischerkenntnistheoretischen wie im Falle Timplers bei Philosophen wie Bisterfeld zu Aussagen führen, nach denen die Widerspruchsfreiheit möglicher Dinge als eine Form von innerem Konsens und innerer Selbsterhaltung aufzufassen ist. Doch diese Beobachtung muß hier am Rande bleiben⁶⁰. Statt dessen soll abschließend ein Blick darauf geworfen werden, was auch bei Ritschel und Bisterfeld vorausgesetzt bleibt. Seine Grenze nämlich hat der Diskurs, in dem die beiden stehen, am Begriff der *signatura rerum*, der göttlichen Spuren in den Dingen. *Hic subsistendum*, hier sei innezuhalten, heißt es bei Ritschel lapidar. Das, was für einen Descartes gerade nicht mehr zu unterschreiben war, nämlich eine kompossible und darüber hinaus sinnvoll aufeinander eingerichtete und dies ausdrückende Welt bereits vorauszusetzen, das wird von die-

Beobachtungen zur Comenianischen Rezeption und Modifikation trinitätsmetaphysischer Terminologie, in ders. (Hrsg.), J. A. Comenius, *Pforte der Dinge* (Anm. 3), 209-219.

59. 93F: «Posse scire velle hoc est, habere agendi vires, iisque dextre uti scire, et earundum usum velle. Posse velle scire, h. e. habere agendi vires, et esse promptum ad earum usum, usumque earum nosse; contingit nempe ut aliquis quidem posset aliquid, si vellet; et si utrumque habet, non habet tamen agendi dexteritatem. Scire velle posse. Non sufficit scire rem, ut voluntas persuadeatur necesse est, neque hoc satis, vires praeterea adesse debent. Scire, posse, velle, habet nonnumquam quis scientiam: sed non exequendi vires, ut aegri et invalidi. Et quando hae adsunt, deest interdum voluntas. Velle posse scire. Velle interdum adest, sed nec potentia nec scientia. Vellet captus liberari, sed nec vires habet, nec scit viam, qua evadat. Velle scire posse. Vult aliquis, sed nescit; et etsi sciat, prae impotentia non potest».

60. Vgl. M. Mulsow, *Selbsterhaltung und Nichtrepugnanz*, erscheint vorauss. in «Archiv für Geschichte der Philosophie», (1996).

sen durchweg religiös orientierten Denkern nicht in Frage gestellt. Die Vorstellung einer durch Signaturen angezeigten göttlichen Vorbestimmtheit und Harmonie der Dinge findet sich bei Comenius wie bei Ritschel, bei Bisterfeld wie bei Herbert. Ritschel spricht zwar nicht von der *signatura*, aber kaum weniger deutlich von den *characteres*, die der Schöpfer seinen Kreaturen eingeprägt habe⁶¹. Daß das *scibile* in der Natur vorhanden sein muß, weil wir sonst nichts erkennen würden, hat schon Kepler seinen kosmologischen Spekulationen zugrundegelegt⁶². Allerdings sind die genauen Relationen, jene Strukturen, die bewirken, daß den Dingen bestimmte Verhaltensweisen zukommen, nur dem göttlich Geist, der sie geschaffen hat, bekannt. Dem menschlichen Verstand bleibt nur die Annäherung an dieses Wissen. Ritschel hat aus diesem Gedanken die Unterscheidung zwischen essentiellen und akzidentellen Eigenschaften der Dinge – genauer ihrer *sociabilitas* – gewonnen; den cusanischen Begriff der *praecisio* verwendend, bestimmt er als essentiell nur jenen Habitus, durch den präzise die Verhaltensweise determiniert wird⁶³. Doch der

61. *Contemplationes*, 2: «Censetur autem alia convenire, alia abhorre a sanitate rationis, quia sapiens Creator suae sapientiae characteres, quibus convenientiae Rerum & disconvenientiae aestimantur, in nostris animis effinxit, hic subsistendum est».

62. Vgl. J. Kepler, *Harmonice mundi*, in *Gesammelte Werke*, München 1938ff., Bd. 6, 21f.

63. *Contemplationes*, 75ff: «5. *Idea a. ratio, cum nobis perspecta non sit, impossibile est, ut exacte discernamus, quid praecise ad rei constitutionem pertineat, quid non; cuius quidem duplex causa est. Prima, quod propria cujusque rei lineamenta, quibus ab aliorum vultibus distinguitur, non percipimus: sed ex effectum vestigiis illam quadam figura pro nostri capacitate intellectus signamus. Ut n. caecus artificiosissimam machinam manibus contrectando, atque ejus audiendo motum, obscura tantum & imperfecta imagine apud se repraesentat; illam a. partium, a qua motus pendet, exquisitam connexionem non apprehendit: ita in perceptione internae rerum machinae caecis caeciores sumus, a quorum oculis contexturae tam subtilis & exactae tenuitas remota est. Causa altera est, tam manifesta rerum mutatio, nam consuetudine vivendi suas naturas deponere & adsumere alias deprehenduntur. Leonis invicti robur mitigatur, Lupus lacte enutritus ovino inter ovium greges sine noxa versatur: plantae cultu mitiorem habitum induunt, & destitutae, vel in peregrinum traductae locum degenerant, & halitu venenato afflatae noxae evadunt; ut tetro adspectu faedae vix tenuia pristinae dignitatis vestigia retineant. Inter quas mutationes, quatenus recte sese habent, quatenus non, praecise judicio determinare supra hominis judicium est. 6. Interim manifestum est, dari quasdam internae machinae *fundamentales connexiones* & *structuras* q. radicales, quae praecise efficiunt, ut aliquid sit hujus vel illius speciei; quibus recte junctis ipsa machina stat; convulsis, minatur interitum; disruptis & dissipatis, non est amplius illa species, sed jam nova: & dari *intra fundamentalis structurae lineas quosdam ductus atque configurationes, quae non faciunt, ut talis sit in specie machina: sed ut ejus figura peculiari quadam conformatione se habeat. Oblongum esse aut**

menschliche Geist kann sich den Dingen nur anmessen, wenn er zumindest prinzipiell selbst ein Maß in sich hat. Deshalb bezieht sich das Einprägen sowohl auf die Dinge der Welt als auch auf den menschlichen Geist. Makrokosmos und Mikrokosmos stehen in einer Proportionalität, die Voraussetzung unseres Erkennens überhaupt ist. Das hatte vor allem Herbert betont, wenn er die Konformität zwischen den *notiones communes* unseres Naturinstinkts und den göttlichen Strukturen der Welt postuliert hatte⁶⁴.

Die Rekonstruktion der Tradition der Ähnlichkeitsmetaphysiken innerhalb der *Third force* ist im Hinblick auf ihre Verpflichtung auf eine Annahme providentieller Signaturen gewissermaßen eine Probe auf die Individuierung der Tradition, die Massimo Luigi Bianchi für die Begriffsgeschichte der *signatura rerum* geleistet hat⁶⁵. Und in der Tat ist die Entwicklung von Kepler über Herbert und Bisterfeld zu Leibniz (samt ihrer Vorgeschichte bei Cusanus und Ficino), die er feststellt, genau jene, die auch wir beobachtet haben. Die providentielle Voraussetzung war nämlich nicht nur in den naturphilosophischen Spekulationen präsent, sie hatte auch schon von Beginn an Einfluß auf die frühneuzeitliche enzyklopädische Tradition. Bei Christoph Mylaeus etwa war es ausgemacht gewesen, daß nur die von Gott eingepprägten *notiones communes* uns zur korrekten Aufteilung der *universitas rerum* führen können⁶⁶. Denn dann mochte man sich die be-

rotundum non faciunt, ut sit facies humana: sed illae praecise lineae, quae ad expressionem ejus requiruntur, quibus si rictum leonis aut elephanti promuscidem addis, non amplius est humana facies. Nam structurae fundamentalis compages solvitur. 7. Est ergo *Essentialitas*, illa *habitus*, quae praecise facit, ut aliquid sit id, quod esse debet: *Accidentalitas*, est habitudinis essentialis intra latitudinem ipsius talis formatio, quae, stante essentia, abesse potest. nam si essentiarum nulla daretur latitudo, sed in puncto consisterent omnia, accidentalis qualificatio nulla esset quae quidem in Deo non est: quia infinita illa varietas, quae in ejus simplicissima realitate eminet, ad essentialem ejus conceptum pertinet. non ergo potest in varios accidentales vultus fingi, cum ipsa illa cogitabilis varietas faciat, ut divina essentia sit; ad cujus essentialem constitutionem pertinet omnes possibiles varietates continere». Vgl. aber auch die Verwendung des praecisio-Begriffs in Texten wie dem *Magnes sive de arte magnetica* von A. Kircher, Rom 1641.

64. E. Herbert of Cherbury, *De veritate*, London 1645, Ndr. Stuttgart 1966, 6: «Harmonice... objecta facultatibus, et viceversa respondent».

65. M. L. Bianchi (Anm. 24). Vgl. auch die Beobachtung Bianchis, 124, die parallel zur Entwicklung der reformierten Metaphysik zu sehen ist: «... come nel '600 nozioni e tematiche legate alla tradizione magico-astrologica siano risolutamente poste al centro del dibattito filosofico e fatte oggetto di una riflessione sempre più orientata in senso gnoseologico».

66. Ch. Mylaeus (Milieu), *De scribenda universitatis rerum historia*, Basel 1551 (zur

schreibende Enzyklopdie als Abbild der tatsächlichen Verbundenheiten in der Welt denken.

Eine weit zurückliegende Quelle, die aber durch das ganze 17. Jahrhundert wirkungsvoll gewesen ist, findet sich darüber hinaus in der *Theologia Naturalis* des Raimundus de Sabunde. In ihr bereits wird das *esse* als *radix et fundamentum omnium* bezeichnet⁶⁷, was es den Transformationen des Renaissanceplatonismus in barocke Schulmetaphysik des *ens* erleichtert hat, mit der Metaphorik der 'Wurzelhaftigkeit' des Seins die Analyse der inneren Aktivitätsstruktur in den Dingen als Seinslehre zu präsentieren. Nicht ganz zufällig hat Comenius von diesem Buch eine Neuausgabe veranstaltet. Der Terminus *radix* findet sich an zentraler Stelle sowohl bei Comenius als auch bei Ritschel. Die Providenz, die wurzelhaft in den Dingen waltet, wird hier nicht als okkasionalistische verstanden, sondern als Einrichtung einer Aktivität *in* den Dingen, damit sie für sich selbst sorgen können. Wie bei Campanella und Herbert ist bei Ritschel die providentiell eingeprägte Aktivität als Aktivität der Selbsterhaltung gedacht: das *agere* ist grundsätzlich immer ein *agere ad conservandum sui ipsius*. Bisterfeld sieht die Selbsterhaltung auf sublime Weise sogar schon auf der logischen Ebene, der Ebene der Kompossibilität und inneren Konsistenz der Dinge; denn wenn ein Seiendes nicht einmal auf der Ebene

Zeit Ritschels und Bisterfelds war das Buch 1624 in Jena aufgelegt worden), 9: «Ducem in omnibus Naturam rerum in progrediendo mihi proponens, cuius ipsius tantam vim scriptores esse intellexerunt, ut suis nervosius comprobendis, et alius ab origine rependis, ad unius Naturae principia passim recurrere, tanquam ad fontem, unde illa uberius, purius ac verius manant, voluisse cognoscatur. Cuius eiusdem primas notiones divinitus impressas, maximeque nostris omnium mentibus communes, quas inde legem atque ius Naturae appellant, studiose amplexus, hoc scripto etiam res inter se dissimillimas, e disiectis varie membris, ita in unum corpus quaeitis, suis convenientibus occasionibus cogere oportere existimavi, ut apta inter se omnia, & quasi ab uno capite deducta viderentur». Vgl. ebd., 15: «... in unum aliquod totum divinitus apte coniunctis, collatis, atque compositis, servatus, et ad suum propositum finem relatus ordo, commoda inter se distinctio, collocatio, mutui consensus: ac ut quidque aliud alio prius in tanta varietate, quasi discors concordia». Zu Mylaeus vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, 23-30. Für die Virulenz des von Mylaeus verwendeten Topos *Concordia discors* vgl. die Stellensammlung bei Th. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ*, Berlin 1993, 75-83. Der Topos findet sich, typisch für das 16. Jahrhundert, sowohl in der rhetorisch-topischen wie in der naturphilosophisch-spekulativen Tradition.

67. Vgl. *Oculus Fidei* (die von Comenius 1661 besorgte Ausgabe der *Theologia naturalis*), IX. Das Buch Sabundes war das ganze 16. und 17. Jahrhundert hindurch in vielen Ausgaben präsent. Ritschel kann etwa die Ausgabe Frankfurt 1635 benutzt haben.

seiner Essentiiierung eine Konsistenz aufweist, kann es sich auch nicht als solches erhalten⁶⁸. Der Zusammenhang der Welt ist also ein aktiver, ein Handlungszusammenhang. Campanella hatte diesem Umstand Rechnung tragen wollen, indem er ihn als *influxus* der drei Primalitäten, also der drei das aktive Sein der Dinge essentiiierenden Komponenten begriffen hat. So kommt er zu der modalen Differenzierung des Zusammenhanges als *Fatum*, *Necessitas* und *Harmonia*⁶⁹. Unter dem kausalen Aspekt erscheint die Totalität des Weltzusammenhanges als Schicksal, unter dem gnoseologischen als Notwendigkeit, unter dem providentiellen als Harmonie. Die Prädetermination verliert durch den letzten Aspekt ihre Bedrohlichkeit. Die Rückbezogenheit auf Gott verhindert das Abgleiten der Konzeption in ein atheistisches 'blindes' *Fatum*. Und die providentielle Ausrichtung gibt der universellen Harmonie eine implizite praktische Komponente. Deshalb wird eine Konstellationsforschung, die im hier skizzierten Sinne nicht nur für die Ansatzmöglichkeiten der Rezeption Campanellas die theoretischen Horizonte rekonstruiert, sondern auch für die der anderen Einflüsse, die auf die Genese der pansophischen Metaphysiken in der Mitte des 17. Jahrhunderts gewirkt haben – deshalb wird eine solche Forschung nicht zuletzt die theoretischen Horizonte *praktischer Philosophie* aufdecken müssen.

Diese Ausweitung auf politisch-praktische Implikate kann an dieser Stelle nicht mehr geleistet werden⁷⁰. Sie würde vor allem berücksichtigen, daß die Philosophien des *consensus* die Bedeutungsbreite dieses

68. Vgl. Mulsow, *Selbsterhaltung und Nichtrepugnanz* (Anm. 60); zum Kontext der Selbsterhaltung vgl. auch mein Buch *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, erscheint Tübingen 1996.

69. Campanella, *Met.*, lib. 9.

70. Zu den Perspektiven, die sich im Hinblick auf die praktische Philosophie eröffnen, vgl. M. Mulsow, *Definitions-kämpfe am Beginn der Moderne. Relationsontologie, Toleranz und Appetitus Societatis*, erscheint vorauss. in «Philosophisches Jahrbuch» (1996). Vor allem lassen sich neue Fragen formulieren hinsichtlich des Verhältnisses von *sociabilitas* und der *socialitas* des neuen Naturrechts im Anschluß an Pufendorf. Man kann zeigen, daß mit den Purifizierungskämpfen vor allem der Cartesianer gegen stoisch-organologische Relikte nicht nur der Selbsterhaltungsbegriff auf eine irreflexive Beharrung reduziert wird, sondern auch die Reflexivität der 'Soziabilität' der Ähnlichkeitsmetaphysiken auf eine rein externe Relationalität. Parallel dazu läßt sich in der Kommentierung des Grotianischen 'appetitus societatis' vermuten, daß diesem Prinzip auf analoge Weise die triebtheoretische Ausrichtung genommen worden ist und so der Raum für die 'socialitas' freigemacht wurde, die nunmehr als eine Bedingung für Normen fungiert.

Begriffes voll ausschöpfen. Denn die Konzeptionen von natürlicher Harmonie und Ähnlichkeit sind in der *Third force* a limine als politische Konzeptionen der natürlichen Gerechtigkeit und des wirklichen Konsenses gedacht worden, so daß moralische Forderungen nach Toleranz und nach Überwindung der konfessionellen Bürgerkriege aus ihnen abzuleiten waren. Nicht zu vergessen ist dabei ein gewisses prudentistisches Element, das die Nähe der Ähnlichkeitsmetaphysiken zur *magia naturalis* beerbt und im Begreifen der Relationen die Möglichkeit von Techniken auch des sozialen und politischen Handelns erblickt. Bis zur Destruktion der naturphilosophischen Grundlagen dieser Metaphysiken und zur neuen politischen Perspektive der Lehren von Pufendorf und Locke war damit ein Rahmen gegeben, der dem Universaldenken von Campanella bis Comenius entsprach, nämlich dem Anspruch, die Welt als 'soziabel' in jedem Sinne auszuweisen.

JOHN EVELYN E 'THE RATIONAL BRUNO'

SUMMARY

John Evelyn's *Essay on the first book of T. Lucretius Carus' De rerum natura* of 1656 provides hitherto unknown evidence concerning the fortuna of the Nolan in seventeenth-century England. The significance of this direct reference to Bruno is two-fold. Firstly, it occurs in a period when the philosopher's influence in England has previously only been known indirectly. Secondly, it places Bruno in direct relation to the intellectual current of atomism which had its main point of reference in the work of Gassendi. Evelyn's *Essay*, where he cites Bruno's *De l'infinito*, also makes reference to other Italian authors — amongst whom are Aonio Paleario, Scipione Capece and Francesco Patrizi.



La diffusione della filosofia di Giordano Bruno nel Seicento inglese è stata più volte oggetto di studi specifici. Di recente essa ha trovato un'ampia trattazione anche in un volume interamente dedicato alla fortuna europea del pensiero del filosofo italiano dalla sua morte al 1750¹. Uno degli aspetti del pensiero di Bruno che ha più caratterizzato la sua influenza in Inghilterra tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento è rappresentato, come già sottolineava Kargon nel 1966², dal suo atomismo. Tale influenza è rintracciabile in maniera esplicita soprattutto tra i pensatori del 'Northumberland Circle' che si raccoglieva intorno a Sir Henry Percy, nella cui biblioteca si trovavano diversi scritti del Nolano³. Tra quanti subirono maggiormente il fascino delle pagine bruniane oltre a Percy, che annotò minuziosamente una copia degli *Eroici furori*⁴, non sono da dimenticare personalità come Nicholas Hill e Thomas Harriot. Per entrambi la lettura

1. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 49-129. Per la fortuna di Bruno si veda anche, H. Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge. Giordano Bruno in England*, Routledge, London-New York 1989. È inoltre in corso di stampa a Napoli, per i tipi di Procaccini, un'antologia di testimonianze sulla fortuna del Nolano: S. Bassi, *Immagini di Giordano Bruno. 1600-1725*.

2. R. H. Kargon, *L'atomismo in Inghilterra da Harriot a Newton*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. ingl.: *Atomism in England from Harriot to Newton*, Clarendon Press, Oxford 1966), pp. 21-4 e 38.

3. Cfr. H. Gatti, *op. cit.*, p. 38.

4. Ivi, pp. 39-48.

delle opere di Bruno può essere messa in relazione a quella rinascita dell'atomismo antico che rappresentò un momento importante della riflessione della *new natural philosophy* del 'Circle' e che costituisce sicuramente un capitolo fondamentale della speculazione bruniana. Meno dirette sembravano essere le testimonianze sulla fortuna di Bruno dopo Harriot. Se infatti un'eco della dottrina bruniana dell'infinità dell'universo si può sicuramente rintracciare, come è stato già ben sottolineato⁵, nel *World in the Moone* di John Wilkins, nel *Democritus Platonissans* di Henry More, o ancora nel *New World* di quel singolare personaggio che fu Margaret Cavendish, dove però Bruno non viene mai espressamente citato, per quanto riguarda invece la fortuna dei Dialoghi italiani bisognava attendere quella 'propaganda' del pensiero morale di Bruno propugnata a partire dal 1698 da John Toland⁶. Molto prima di Toland un tassello significativo della fortuna inglese di Bruno viene fornito dalle pagine di commento della traduzione inglese del primo libro del *De rerum natura* di Lucrezio pubblicata a Londra nel 1656⁷. Ne è autore John Evelyn che, come si vedrà tra breve, ha una conoscenza diretta del *De l'infinito, universo e mondi*. Già un rilevante dato fornito da Rita Sturlese nel suo censimento delle antiche stampe bruniane richiama l'attenzione sulla fortuna del *De l'infinito*, proprio negli anni della traduzione di Evelyn: è datata infatti 1650 la traduzione inglese manoscritta, conservata nella Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam, della quale la studiosa offre un saggio in appendice⁸. Si è più volte insistito sul fatto che in

5. S. Ricci, *op cit.*, pp. 110-29.

6. Cfr. G. Aquilecchia, *Nota su John Toland traduttore di G. Bruno*, «English Miscellany», IX (1958), pp. 77-86; Id., *Scheda bruniana: la traduzione 'tolandiana' dello «Spaccio»*, «Giornale storico della letteratura italiana», 1975, pp. 311-13, entrambi ora in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Roma 1993, pp. 143-50 e 279-80 e S. Ricci, *op. cit.*, pp. 242-91.

7. J. Evelyn, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura*, London, Gabriel Bedle and Thomas Collins, 1656 (d'ora in poi semplicemente *Essay*). Su Evelyn si vedano in particolare: la voce sul *Dictionary of National Biography*, XVIII, Smith, Elder, and Co., London 1889, pp. 79-83; G. Keynes, *John Evelyn. A Study in Bibliophily*, Cambridge University Press, Cambridge 1937; l'introduzione di E. S. de Beer a *The Diary of John Evelyn*, Clarendon Press, Oxford 1955, vol. I, pp. 1-44. Per quanto riguarda la traduzione di Lucrezio cfr.: C. T. Harrison, *The Ancient Atomists and English Literature of The Seventeenth Century*, «Harvard Studies in Classical Philology», XLV, 1934, pp. 1-79: 61-3; C. A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, Rupert Hart-Davis, London 1962, pp. 169-70 e 173-74; H. Jones, *The Epicurean Tradition*, Routledge, London-New York 1989, pp. 203-5.

8. R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Olshki, Firenze 1987, pp. XXVI e XLXLII. La Sturlese sospetta che la traduzione provenga dal circolo dei platonici di Cambridge; uno studio di questo manoscritto in

Inghilterra la fortuna di Bruno, almeno fino a Toland, passò attraverso la lettura dei poemi francofortesi, mentre lo stesso non si poteva dire per la Francia dove, solo per fare un esempio, nelle pagine dell'*Impiété des Déistes* di Marin Mersenne era possibile trovare, seppur citati con intento confutatorio, interi passaggi tradotti quasi alla lettera dei Dialoghi italiani⁹.

La traduzione di Evelyn del primo libro del *De rerum natura*¹⁰ è legata a quella rinascita dell'atomismo che si sviluppò in Inghilterra intorno al circolo di Newcastle. Ben noti sono i rapporti che i letterati e i filosofi naturali, che si riunivano intorno a questo circolo nel periodo parigino, ebbero con Pierre Gassendi¹¹. Kargon individua proprio nel 1649, l'anno cioè di pubblicazione delle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* di Gassendi, una delle date fondamentali per la diffusione dell'atomismo del Seicento¹². Lo stesso Kargon, dopo aver ricordato l'importanza delle opere del medico Walter Charleton per la rinascita di idee di stampo epicureo-lucreziane filtrate attraverso le teorie fisiche di Gassendi¹³, sottolinea il ruolo che la traduzione di Lucrezio di Evelyn ebbe nella diffusione della filosofia atomistica. Di questa si stava tentando un'opera di purificazione attraverso la criti-

relazione ad alcuni dati emergenti dal presente contributo potrebbe forse suggerire nuove ipotesi.

9. In particolare Mersenne tradusse dei passaggi del primo dialogo del *De l'infinito* e del secondo del *De la causa*. In tutti e due i casi i passaggi si trovano nel secondo libro dell'opera di Mersenne, che fu pubblicata a Parigi per i tipi di P. Bilaine nel 1624, il quale ha come sottotitolo: *Avec un poëme qui renverse le poëme du Déiste de point en point. Ensemble la refutation des Dialogues de Iordan Brun, dans lesquels il a voulu établir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'Univers*, pp. 281-97 e 358-63. Oltre alle pagine che S. Ricci dedica alla posizione che Mersenne assunse rispetto alle opere di Bruno (*op. cit.*, pp. 86-102), è sempre ricco di suggestioni l'articolo di N. Badaloni, *Appunti intorno alla fama di Giordano Bruno nei secoli XVII e XVIII*, «Società», XIV (1958), pp. 487-519; è di recente pubblicazione il saggio di A. Del Prete, *L'univers infini: les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1995, pp. 145-64.

10. La traduzione di Evelyn, anche se parziale, è la prima data alle stampe in inglese; in francese era invece uscita nel 1650 a Parigi presso T. Quinet quella di Michel de Marolles, *Le poëte Lucrece latin et françois*. In Inghilterra, comunque, pochi anni prima della pubblicazione dell'*Essay* di Evelyn, Lucy Hutchinson aveva completato la traduzione del *De rerum natura* con alcuni passaggi parafrasati e con delle note di commento, dove la parola «impious» compare molto spesso. La traduzione rimasta manoscritta è conservata attualmente presso la British Library: Additional ms. 19333 (cfr. C. T. Harrison, *art. cit.*, pp. 61-2).

11. R. H. Kargon, *op. cit.*, pp. 89-105.

12. Ivi, p. 107.

13. Ivi, pp. 115-26.

ca delle opinioni 'sospette' in essa contenute: lo stesso Evelyn, ad esempio, avvisa i lettori che Lucrezio «prevaricates on *Providence*, the *Immortality of the Soul*»¹⁴. E del resto di importanza fondamentale, nel lungo commento che segue la traduzione, sono le pagine dell'«ingenious» Charleton che, secondo Evelyn, hanno tra l'altro ben confutato quanto di 'pericoloso' è contenuto nel *De rerum natura*¹⁵, e ovviamente, quelle di Gassendi, di cui Evelyn – il quale soggiornò a varie riprese a Parigi dove fu in contatto con gli 'émigrés' del circolo di Newcastle – aveva sicuramente avuto modo di conoscere già in Francia le opere¹⁶. Charleton e Gassendi sono sicuramente due referenti importanti per Evelyn, ma quanto è stato finora trascurato – e la cosa ha invece non poca rilevanza rispetto alla diffusione di idee di stampo epicureo-lucreziano nel Seicento – è la sua conoscenza di pensatori italiani e non solo rinascimentali. E se da un lato questa conoscenza doveva derivare dai suoi frequenti contatti con i contemporanei francesi che annoveravano filosofi come Bruno, Campanella e Patrizi, tutti e tre ricordati da Evelyn, tra i 'novateurs' le cui opere erano considerate indispensabili in una buona biblioteca sia da Gabriel Naudé che da François de La Mothe la Vayer¹⁷, dall'altro il suo soggiorno italiano (dall'ottobre del 1644 al maggio del 1646) dovette

14. *Essay, The Interpreter to Him that Reads*, p. [16].

15. *Essay*, p. 108.

16. Evelyn, legato alla causa realista, tornerà definitivamente in Inghilterra nel 1652 dove sarà in contatto, solo per fare alcuni nomi, con i Cavendish, con John Wilkins e con Robert Boyle, e dove più tardi farà parte della Royal Society. Le sue citazioni e i suoi riferimenti alle *Animadversiones* di Gassendi sono dirette ed in genere seguite dal suggerimento al lettore di consultare le opere di Charleton (si veda ad esempio: *Essay*, pp. 135 e 172), per il quale egli si riferisce ovviamente alla *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana...*, London, Th. Newcomb for Th. Heath, 1654. Nello stesso anno dell'*Essay* Charleton pubblicò inoltre, a Londra, l'*Epicurus's Morals*. Di Gassendi Evelyn cita anche: *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc Senatoris Aquiseptiensis Vita*, Parisiis, S. Cramoisy, 1641, e *De Vita et moribus Epicuri libri octo*, Lugduni, G. Barbier, 1647.

17. Per Naudé si veda l'*Advis pour dresser une Bibliothèque*, Paris, F. Targa, 1627, pp. 45 e 101; l'opera, che fu ristampata sempre a Parigi presso Rolet le Duc nel 1644, fu tradotta dallo stesso Evelyn: *Instructions concerning erecting of a Library...*, London, G. Bedle and T. Collins, 1661. Per La Mothe la Vayer, cfr. *Oeuvres, Tome X. Contenant Divers Traitez, en forme de Lettres, dont le catalogue est cy-apres*, Paris, L. Billaine, 1669, Lettre XIII: «Du Moin de dresser une Bibliothèque d'une centaine de Livres seulement», p. 112; l'opuscolo era già uscito a Parigi per i tipi di A. Courbé nel 1648 in Id., *Petits Traitez en forme de Lettres écrites à diverses personnes studieuses*. Anche di La Mothe la Vayer, Evelyn tradusse un'opera: *Of liberty and servitude...*, London, M. Meighen and G. Bedell, 1661 (in francese l'opera era apparsa per la prima volta a Parigi, per i tipi di A. Somerville, nel 1643). Per la presenza di Bruno nelle opere dei due libertini francesi si veda S. Ricci, *op. cit.*, pp. 90-2.

senza dubbio arricchire quella biblioteca ideale di autori utilizzabili per il suo commento del *De rerum natura*.

Tra gli autori a lui contemporanei di notevole importanza è il costante riferimento che Evelyn fa al medico fiorentino Giovanni Nardi, curatore di un'edizione del *De rerum natura* pubblicata a Firenze nel 1647 e accompagnata da un'imponente «paraphrastica explanatione, et animadversionibus»¹⁸. Il lavoro del commentatore italiano di Lucrezio sembra essere quello a cui il letterato inglese si trova più vicino, pur non mancando riferimenti, ma solo sporadici, alle edizioni del *De rerum natura* di Denys Lambin, di Obert van Giffen e di Daniel Paré¹⁹. Oltre a Nardi, di autori italiani della metà del Seicento Evelyn cita la *Pendant Cloud* del siciliano Giovanni Battista Hodierna²⁰. Questi infatti, definito da uno storico dell'Ottocento il «Galileo della Sicilia» e ricordato da ben pochi contemporanei²¹, viene utilizzato insieme a Gassendi e a Charleton per commentare una delle prove portate da Lucrezio a sostegno dell'esistenza del vuoto²².

Riguardo agli autori del Rinascimento italiano ricordati da Evelyn nel suo commento a Lucrezio, va segnalata la citazione, già nelle pagine introduttive dell'*Essay*, di quei versi della *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso nei quali anche la critica più recente ha visto l'influsso della poesia di Lucrezio²³. Su questi versi Evelyn tornerà anche nel commento dove, seguendo il poeta latino, segnerà l'importanza della poesia nell'introdurre a quegli arcani della natura difficili da comprendere per la mente umana, quali l'infinito e il vuoto²⁴.

18. Lucrezio, *De rerum natura*..., Florentiae, A. Massa, 1647.

19. Queste edizioni commentate del *De rerum natura* furono pubblicate rispettivamente a Parigi, presso G. e P. G. Roville, nel 1563 [1564]; ad Anversa, «ex officina Christophori Plantini», nel 1565 [1566]; a Francoforte, per i tipi di W. Hofmann, nel 1631.

20. *Essay*, p. 137. Si tratta di *La nuvola pendente* pubblicata in G. Battista Hodierna, *Opuscoli*..., Palermo, D. Cirillo, 1644.

21. Cfr. R. Salemi, *Sulla bibliografia intorno a Giovanni Battista Hodierna*, in *La scuola galileiana. Prospettive di ricerca*, Atti del Convegno di studio di Santa Margherita Ligure (26-28 ottobre 1978), La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 235-40: 235-36.

22. «Postremo duo de concursu corpora lata / si cita dissiliant, nempe aer omne necessest, / inter corpora quod fiat, possidat inane» (*De rer. nat.*, l. I, vv. 384-386).

23. *Essay*, p. [10]. Si tratta dei versi della *Gerusalemme liberata*, I, 3. Cfr. B. Basile e C. Fanti, *Postille inedite tassiane a un Lucrezio aldino*, «Studi Tassiani», XXV (1975), pp. 75-168: 79.

24. *Essay*, p. 162, in relazione a *De rer. nat.*, l. I, vv. 936-942. Nel suo esemplare di Lucrezio, Tasso sottolineò questi versi con una linea parallela al margine sinistro, annotando sul lato sinistro: «Comparatio a pueris» (cfr. B. Basile e C. Fanti, *art. cit.*, p. 116).

Il riferimento di Evelyn a Tasso non è però del tutto originale: già Nardi infatti, nel commentare gli stessi versi di Lucrezio, ricordava che «T. Tassus clarissimus Poëta» aveva emulato l'autore latino²⁵.

Sempre seguendo l'ordine scelto da Evelyn vanno segnalate altre presenze particolarmente interessanti di autori del Cinquecento italiano. Dopo un breve richiamo ai *Discorsi morali* di Agostino Mascardi²⁶, Evelyn nel sostenere che Lucrezio, quando parla di anima mortale, «intends onely (as is conjectured) the *material* soul, not the *Intellectual*, which he imagined to be corporeal»²⁷, cita contemporaneamente Kenelm Digby e Aonio Paleario, riferendosi per quest'ultimo al suo *De immortalitate animarum*²⁸. Il poema di Paleario, per il quale si può parlare senza dubbio di un'ispirazione di tipo lucreziano, fu pubblicato per la prima volta a Lione per i tipi di Gryphius nel 1536 e ripubblicato da Daniel Paré, insieme al *De principiis rerum* di Scipione Capece, in appendice alla sua edizione di Lucrezio. Evelyn utilizzò quest'edizione dell'opera di Paleario poiché, oltre a citare in un altro luogo dell'*Essay* il poema di Capece, conosceva e stimava Paré come editore di Lucrezio. È interessante notare come Evelyn utilizzasse, per commentare lo stesso passo del *De rerum natura*, e Digby e l'umanista italiano che fu arso al rogo nel 1570. *The nature of Bodies*, l'opera di Digby di maggior importanza per la diffusione dell'atomismo in Inghilterra — Digby fu vicino al 'Newcastle Circle' ed ebbe come maestro un membro del circolo del Northumberland —, fu considerata un punto di riferimento dai suoi contemporanei e rientrava perfettamente in quel quadro di 'purificazione' dell'atomismo ben delineato da Kargon²⁹. D'altra parte il poema di Paleario, inserito già da Paré in un contesto in cui doveva servire insieme al poema di Capece da guida e in qualche modo da antidoto alla lettura di Lucrezio, veniva utilizzato ancora nel Settecento per combattere l'«empietà» contenuta nel *De rerum natura*³⁰.

25. Lucrezio, *De rer. nat.*, ed. cit. [1647], p. 83.

26. *Essay*, p. 110. Cfr. A. Mascardi, *Discorsi Morali sulla tavola di Cebete Tebano*, Venezia, G. P. Brigonei, 1562.

27. *Essay*, pp. 117-18.

28. Ivi, pp. 116-18.

29. K. Digby, *Two Treatise, in the one of which, the Nature of Bodies; in the other, the nature of Mans Soule*, Paris, G. Blaizot, 1644. Cfr. R. H. Kargon, *op. cit.*, pp. 99-101.

30. Il poema di Paleario fu infatti tradotto e pubblicato insieme alla traduzione di Lucrezio da R. Pastore: *La filosofia della natura di Tito Lucrezio Caro, e confutazione del suo deismo e materialismo...*, Londra, s.e., 1776, t. II, pp. 209-366. Sorte analoga toccò al *De principiis rerum* di Capece che fu tradotto, e riccamente annotato, da quello stesso F.

La prima citazione di Bruno che si incontra nella lettura dell'*Essay* è collegata a quei versi del primo libro del *De rerum natura* nei quali Lucrezio, prima di passare ad esporre i principi costitutivi della sua filosofia della natura e dopo aver illustrato i pericoli della religione, avverte che quei 'fantasmi' che possono terrorizzare l'uomo devono essere dissipati attraverso «naturae species ratioque»³¹. Evelyn, che si riferisce qui alla *Proemiale epistola* del *De l'infinito* – l'indicazione è fornita dallo stesso Evelyn in margine: «Gordiano [sic] Bru. del Infinito universo in Epist. proemiali» –, scrive:

The *Theory* and Contemplation whereof, makes the rational (it may be) more then religious Bruno, break out into these expressions, *Dalla qual contemplatione* (viz. that of Nature) *avverrà, che nullo strano accidente, ne dismetta per dogla o timore, etc. ne estogla, etc. – onde haremo la via vera alla vera immortalità saremo magnanimi spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri* [stimano; e verremo certamente più grandi che] *quei Dei che il cieco volgo adora, perche doveneremo veri contemplatori dell'historia de la Natura – etc.*³².

E più avanti, dopo aver avvertito che Bruno non contiene le sue «Ecstasies»³³, cita testualmente «*Eccone, dunque, etc.*» e parafrasa, e in

M. Ricci che nel 1751 aveva tradotto l'*Anti-Lucretius* di Polignac: *Il poema De principiis rerum di Scipione Capece...*, Venezia, Stampe Remondiniane, 1754.

31. «Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque», *De rer. nat.*, l. I, vv. 146-148. Va ricordato che questi versi sono ripetuti da Lucrezio ben altre tre volte: II, 59-61; III, 91-93; VI, 39-241.

32. *Essay*, p. 120. Le parole di Bruno riportate tra parentesi quadra devono essere state omesse inavvertitamente in fase di stampa, poiché normalmente, qui come in altri luoghi, Evelyn segnala i passaggi saltati. Di diversa natura, e forse intenzionale, può invece essere la sostituzione di «immortalità» laddove Bruno scrive «moralità». A questo proposito vale la pena di ricordare che il letterato inglese lamentò la cattiva qualità della stampa dell'*Essay* che non ebbe modo di seguire (cfr. *The Diary of John Evelyn*, cit., vol. III, P. 173). La trascrizione di questo brano di Bruno, come anche quella degli altri passaggi che verranno citati, è in generale, anche nella grafia, fedele. Cfr. G. Bruno, *De l'infinito universo et Mondi...*, Venetia [Londra, J. Charlewood], 1584, p. [23]. Nel corso dell'articolo il dialogo bruniano verrà indicato semplicemente come *De l'infinito* e ci si riferirà all'edizione: G. Bruno, *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958 (in questa edizione sono segnalate le pagine corrispondenti dell'edizione cinquecentesca). Del *De l'infinito* è in corso di stampa l'edizione critica, a cura di G. Aquilecchia, che uscirà nella collana delle *Oeuvres complètes* di Bruno per i tipi della casa editrice parigina Les Belles Lettres.

33. Con *Ecstasies* Evelyn intende molto probabilmente le parole riportate nel passaggio che egli omette e nel quale il Nolano descrive con enfasi le conseguenze che la sua filosofia avrà sulla conoscenza cosmologica: «Conosceremo che non è altro volare da qua al cielo che dal cielo qua, non altro ascendere da qua là che da là qua, né è altro descendere da l'uno a l'altro termine. Noi non siamo più circonfenziali a essi

parte riassume, le parole del Nolano che seguono il passaggio che ha appena indicato al lettore in questo modo:

Behold us then indeed, beyond the power of Envy, free from the anxiety of breathing after a good (as at a great distance from us) which we even already possess so neer our own doors³⁴.

In realtà questo passaggio del *De l'infinito* è molto più lungo:

Eccone, dunque, fuor d'invidia; eccone liberi da vana ansia e stolta cura di bramar lontano quel tanto bene che possedemo vicino e gionto. Eccone più liberi dal maggior timore che loro caschino sopra di noi, che messi in speranza che noi caschiamo sopra di loro; perché così infinito aria sostiene questo globo come quelli, cossì questo animale libero per il suo spacio discorre ed ottiene la sua reggione come ciascuno di quegli altri per il suo. Il che considerato e compreso che arremo, oh quanto più considerare e comprendere ne diporteremo! Onde per mezzo di questa scienza otterremo certi quel bene, che per l'altre vanamente si cerca³⁵.

E infatti Evelyn omette di riportare le parole di Bruno che in questo brano si riferiscono direttamente al suo sistema cosmologico, sul quale tornerà più avanti. Qui invece preferisce richiamare l'attenzione su alcuni aspetti della teoria della conoscenza espressa da Bruno soprattutto nei dialoghi italiani³⁶, e cioè sulla necessità di indagare con ragione ferma la natura senza cercare al di fuori di essa la spiegazione di quelli che possono apparire arcani capaci di sconvolgere e terrorizzare gli uomini. È insomma soprattutto quel rivolgersi alla natura come unico interlocutore dell'uomo capace di condurlo verso la verità – un punto per cui Lucrezio costituisce un sicuro modello per Bruno³⁷ – a richiamare l'attenzione di Evelyn su queste pagine del *De l'infinito*.

che essi a noi; loro non sono più centro a noi che noi a loro; non altrimenti calcamo la stella e siamo compresi noi dal cielo, che essi loro» (*De l'infinito*, pp. 359-60).

34. *Essay*, p. 120.

35. *De l'infinito*, p. 360.

36. Per questa problematica in Bruno anche per quanto riguarda le opere latine si veda in particolare: L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Bibliopolis, Napoli 1988.

37. Di recente è stata richiamata l'attenzione sull'influenza esercitata su Bruno, il richiamo però è al *De immenso*, e non al *De l'infinito*, proprio dai versi di Lucrezio qui commentati da Evelyn: cfr. C. Monti, *Incidenza e significato della tradizione materialistica antica dei poemi latini di Giordano Bruno*, Atti del convegno di Cassino, 11-12 dicembre 1992, «Nouvelles de la République des Lettres», 1994, 2, pp. 75-87: 77. Nelle ultime pagine del *De l'infinito* Bruno ricorderà di aver «... ragionato con Elpino, approvan-

Prima di tornare a citare Bruno, Evelyn fa riferimento anche a Francesco Patrizi e a Tommaso Campanella. Per quanto riguarda Patrizi, Evelyn rimanda a due libri della *Pancosmia*³⁸. Questi *marginalia* sono riportati nel commentare i versi in cui Lucrezio sostiene che 'nulla ritorna al nulla'³⁹, ed in particolare le parole «unde aether sidera pascit?».

Il commento dei versi di Lucrezio per i quali Evelyn chiama in causa le teorie di Campanella si riduce in realtà ad una attenta parafrasi⁴⁰.

Evelyn intende evidenziare che il poeta latino benché attacchi le filosofie della natura che vedono i principi delle cose nei quattro elementi, o in una coppia di elementi, o in un solo elemento, in realtà difende essenzialmente la «prerogative» degli atomi. Ma prima di parafrasare i versi in cui Lucrezio ribadisce che i *primordia rerum* sono gli atomi e che sono l'ordine delle loro combinazioni e i loro movimenti a creare forme diverse, Evelyn aggiunge:

For *Epicurus* did not admit of any *Soul* to reside in Plants, but held, that they were governed and grew by vertue of a certain nature not *vegetable*, proper to them alone, and yet affirmed, that they live, that is, enjoy a peculiar motion, as the water of Chrystal springs, the fire which we excite to a flame, is called *living water*, and *living fire*; something *analogical* to that which I think is more difficult to express then comprehend: for such is fire without light, etc. But concerning this, see the express *Treatise* written by the learned *T. Campanella*, in his Book *De sensu Rerum et Magia, etc.*⁴¹.

Il riferimento al «learned» Campanella è senza dubbio singolare. Più che alla teoria degli elementi del filosofo calabrese, che tra l'altro difficilmente, soprattutto nella formulazione che ne viene data nel *De sensu rerum*, poteva essere utilizzata per difendere la teoria atomistica – è recente il ritrovamento di una lettera di Campanella a Peiresc

do e confermando quello che disse Democrito, Epicuro ed altri molti, che con gli occhi più aperti han contemplata la natura, e non si sono presentati sordi alle importune voci di quella», citando di seguito i versi 1040-1051 del secondo libro del *De rerum natura* nei quali Lucrezio suggerisce: «... magis acri / iudicio perpende» (*De l'infinito*, p. 531).

38. *Essay*, pp. 124-25. Cfr. F. Patricius, *Pancosmia...*, Ferrariae, B. Mammarelli, 1591. In particolare Evelyn si riferisce al libro XII, *De coelorum numero*, cc. 90v-92r: 91r, e al libro XIX, *De sole*, cc. 107v-111v: 110r-v; in tutti e due i libri Patrizi affronta il problema del nutrimento degli astri.

39. Lucrezio, *De rer. nat.*, l. I, vv. 215-264.

40. *Essay*, pp. 150-57. Si tratta dei versi del *De rerum natura*: I, 705-830.

41. *Essay*, p. 153.

sulle teorie dei «democritici»⁴² – Evelyn sembra qui riferirsi a quanto Campanella scrive a proposito di quel senso insito in tutte le cose. Più precisamente il richiamo di Evelyn sembra riferirsi in particolare al quinto capitolo del libro III del *De sensu rerum*: «De sensu lucis et ignis et tenebrarum et frigoris et terrae»⁴³. Il letterato inglese trovava nelle parole di Campanella una esemplificazione di quanto per lui era, come si è appena visto, «more difficult to express then comprehend». Un senso debole per Campanella, quello dell'uomo, spesso incapace di afferrare che ogni cosa è 'sensitiva'; così come per Evelyn questa limitatezza dei mezzi conoscitivi dell'uomo lo porta a comprendere difficilmente la vera natura degli atomi. Evelyn infatti conclude il paragrafo in cui ha ricordato Campanella ribadendo che: «The sum is, that those four vulgarly reputed *Elements* are not the Principles of natural things to the prejudice of Atomes»⁴⁴.

Dopo aver terminato il commento dei versi dedicati da Lucrezio agli atomi e di quelli in cui annuncia nuove verità di difficile comprensione, per i quali come si è già ricordato Evelyn richiama il Tasso della *Gerusalemme liberata*, il letterato inglese passa ad esaminare la parte finale del primo libro del *De rerum natura* interamente dedicata all'infinità dell'universo. Il richiamo a Bruno è in questo caso immediato. Dopo aver infatti interpretato⁴⁵ e di seguito riportato i versi in cui Lucrezio espone il celebre esempio della freccia lanciata all'estremità di uno spazio supposto limitato⁴⁶, Evelyn aggiunge:

Which convincing instance, I finde also used by the rational *Bruno*, who hath written an express and curious treatise, not onely to prove the Infinity of *Space*; but that even of *worlds*, what concerns our *Poet*, hear him thus describe, *Mi par cosa ridicola*, etc. In earnest (saith he) methinks 'tis extremely ridiculous to affirm, that without the heavens there should be *nothing*, and that the heaven is a thing in itself, placed as it were *per accidens* (i.) by its own parts (or be their meaning by these notices what they please themselves) it is impossible, and they cannot decline it, but they must make two of one; since

42. *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636*, a cura di G. Ernst e E. Canone, «Rivista di Storia della Filosofia», XLIX (1994), pp. 353-66.

43. Th. Campanella, *De sensum rerum et magia libri quatuor*, Francofurti, G. Tampachij, 1620, pp. 211-15.

44. *Essay*, p. 153.

45. «For, saith he, let it be imagined that one can run never so far with hopes to arrive at the last to this wall or fantastick limit; yet he shall soon finde himself at an infinite loss; for where ever he goes, or conceits it to be, he shall percentually encounter infinite parts or admit yet that there were indeed such an imaginary extream» (*Essay*, pp. 163-64).

46. Lucrezio, *De rer. nat.*, l. I, vv. 968-987.

there will eternally remain *one* and *another*; viz. the *containing* and the *contained*, and in such sort *another* and *another*, that the continent must be *incorporeal*, the contained *corporeal*; the one *immoveable*, the other *moveable*; the one *Mathematical*, the other *Physical*; but be this Superficies whatever, I demand eternally what there is beyond it? if it be replied, that there is *nothing*, then 'tis *Void*; and such an *Inanity* as hath no extreme; bounded indeed on this part towards us, which is yet more difficult to imagine, then that the *Universe* should be immense and *Infinite*, because we can then no way avoid *Vacuum*, if we admit the *Whole* to be finite, etc. But I pursue him no farther⁴⁷.

Il passaggio è la traduzione pressoché letterale di una parte del primo dialogo del *De l'infinito*⁴⁸. Il ricorso a Bruno è estremamente appropriato. Infatti proprio i versi del poeta latino che Evelyn sta commentando erano stati citati integralmente da Bruno nella *Proemiale epistola* nell'illustrare gli argomenti del primo dialogo, e così introdotti: «il quarto argomento si toglie da una dimostrazione o questione molto urgente che fanno gli epicurei»⁴⁹. Questo lungo riferimento a Bruno è preceduto da un'indicazione a margine di estremo interesse. Segnala infatti Evelyn: «See Scipionis Capici lib. I. de rerum principiis»⁵⁰. Come si è già ricordato, il poema di Capece, apparso per la prima volta nel 1546⁵¹, fu ristampato nell'edizione di Lucrezio del Paré. L'opera di Capece, che ebbe una notevole fortuna europea⁵², rappresenta un momento importante per la diffusione del *De rerum natura*, soprattutto in quell'ottica di 'purificazione' della filosofia atomistica cui si è già fatto riferimento. Nonostante la dipendenza del *De principiis rerum* dal *De rerum natura* sia immediatamente individuabile — i primi 350 versi del poema sono dedicati interamente all'esposizione della teoria atomistica contenuta nei versi del poema latino — e nono-

47. *Essay*, p. 164.

48. Cfr. *De l'infinito*, pp. 372-73. L'indicazione del primo dialogo è data dallo stesso Evelyn che in margine al passaggio segnala: «Dialog. I» (*Essay*, p. 164).

49. *De l'infinito*, p. 348. Poco prima del passaggio ricordato da Evelyn d'altra parte Bruno aveva riproposto a suo modo l'argomento lucreziano della freccia per bocca di Burchio, portavoce nel dialogo del senso comune: «Certo, credo che bisognarebe dire a costui che, se uno stendesse la mano oltre quel convesso, che quella non verrebbe essere in loco, e non sarebe in parte alcuna, e per conseguenza non arebe l'essere» (ivi, p. 371). Inoltre Bruno farà riferimento allo stesso passo di Lucrezio, parafrasandolo, nel *De immenso: Opera Latine conscripta*, Morano, Neapoli 1879, I, 1, pp. 227-28.

50. *Essay*, p. 164.

51. Il poema fu stampato a Venezia — presso Paolo Manuzio — con una gratulatoria di Pietro Bembo, che trovava l'opera di Capece scritta con stile ed eleganza lucreziani (cfr. c. [1v]).

52. Le edizioni del *De principiis rerum* furono ben nove. Per l'elenco di queste edizioni si veda: C. A. Gordon, *op. cit.*, p. 296.

stante Capece avverta tutto il fascino dei versi di Lucrezio⁵³, ne attacca in buona parte i principi soffermandosi proprio su quegli aspetti che sembrano stare particolarmente a cuore ad Evelyn e per i quali il letterato inglese ha chiamato in causa il *De l'infinito* bruniano. Capece conclude la sua esposizione-confutazione delle antiche teorie atomistiche sostenendo l'impossibilità del vuoto e dell'infinità dell'universo⁵⁴, ma affermando comunque che al mondo non può darsi «certa mensura». Che Capece critichi le teorie atomistiche non pregiudica tuttavia il ruolo importante che la sua opera dovette avere come tramite per la lettura del poema lucreziano, anche in considerazione del fatto che nel *De principiis rerum* sono introdotti argomenti, quali la corruttibilità dei cieli e la non regolarità dei moti celesti, che diventeranno centrali nelle discussioni cosmologiche della seconda metà del Cinquecento e del Seicento.

Evelyn continua a seguire, dopo la traduzione del passaggio del *De l'infinito*, le idee di Bruno vicine al *De rerum natura*⁵⁵ per tornare subito dopo a citarlo direttamente. Per queste nuove citazioni Evelyn utilizza ancora la *Proemiale epistola* ed è esplicito nell'affermare che Bruno sta esponendo i principi di Lucrezio: «Our incomparable Poets last argument, taken from the evidence of our own senses which the learned Bruno thus illustrates...»⁵⁶. I versi cui il letterato inglese si riferisce sono in effetti riportati dallo stesso Bruno a sostegno degli argomenti del primo dialogo anticipati nella *Proemiale epistola*⁵⁷, e che Evelyn riprende, intercalando parafrasi e interpretazioni a brevissime citazioni in italiano, quasi a voler aiutare il lettore a seguirlo nella sua utilizzazione del *De l'infinito*⁵⁸. Gli «skilful and very close arguments»

53. Capece così esprime la sua ammirazione per Lucrezio: «Magne pater, nostra o veniens ne delect aetas / Carmina, si solis radijs modo sidera quicquam / Luminis adjiciunt, merito te semper honore / Prosequar, hocque tuo vivet cum nomine carmen, / Dum natura satis servabit foedera rebus / Imposita, et celso pendebunt lumina mundo». L'edizione qui utilizzata è la già ricordata aldina del 1546 (c. 7r).

54. «Ergo qui innumeros mundos statuere vacansque / Atque infinitum spatium quod parva teneret / Corpora, concilij quae inter haerentia certis / Omnia proferrent vitalis lucis ad oras, / Errarunt vera longe a ratione remoti» (ivi, c. 8v).

55. «Well, but our *Author* concludes, as there is a space in which this material world of ours actually is; so it may not be denied, but that *another*, and *another*, even to infinite, percentually equivalent to what this Machine employs, may likewise subsist in that vast and unlimited Space» (*Essay*, p. 165).

56. Ivi, p. 166.

57. Si tratta dei versi del *De rer. nat.*, I, 998-1007. Cfr. *De l'infinito*, p. 349 e *Essay*, p. 166.

58. Riferendosi a Bruno Evelyn scrive: «Our very eyes (saith he) acknowledge as

di Bruno costituiscono per Evelyn un valido commento ad alcuni passi del *De rerum natura* e sicuramente un elemento indispensabile per quanto concerne le teorie intorno all'infinità dell'universo e all'esistenza del vuoto. Per queste teorie Evelyn, giunto a questo punto della trattazione, ha un atteggiamento che sembra essere dettato dalla prudenza e giocato sui due termini «Indefinite» e «Infinite», nonché sul tema della limitatezza della conoscenza umana. Per Evelyn, infatti, se non si può affermare che l'universo è infinito si può perlomeno parlare di una pluralità di mondi⁵⁹. A questo proposito, dopo aver di nuovo menzionato Bruno — «The rational and acute Bruno (so frequently cited) hath travelled far on this Argument: *Sed Concedamus, ut impune de mundis deliravit*»⁶⁰ — egli riassume che il Nolano non è stato certo il primo a fare queste osservazioni ed elenca una serie di filosofi antichi che si sono soffermati sull'infinità dell'universo, tra i quali Democrito, Epicuro e Metrodoro⁶¹. Evelyn, inoltre, annuncia la pubblicazione di un trattato di Pierre Borel sulla pluralità dei mondi dedicato a Digby, il *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes* apparso a Ginevra nel 1657⁶², per il quale è stata rilevata un'influen-

much; because still we see that one thing ever comprehends the other; *et mai sentiamo ne con esterno, ne con interno senso cosa non compresa da altra o simile, etc.* And there is nothing which terminates it self: In fine, after no less then eight arguments he concludes, *Che non si può negare il spacio infinito se non con la voce, come fanno gli pertinaci, etc.* nor can it be denyed (he addes) but by the lewdness and clamor of some impertinents, whom he there convinces in no fewer then twenty skilful and very close arguments, which it would be here over prolix to repeat. In short thus, There is nothing which contains or can indeed be said to embrace and bound the Universe, but is immensely, profound, and in a manner infinite, so as the most rapid rivers, and exuberant streams in the world can never arrive to the limits thereof; and therefore do they incessantly glide Out of this vast space new and never failing supplies are brought to every thing by a perpetual succession of a like number of *Atomes* to a like number, *Et medesime parti di materia con le medesime, sempre si convertano*, as the same Bruno expresseth it, which is clearly the minde of *Epicurus*; who proves that not onely the Universe is infinite from its number of *Atomes* or indefiniteness of *Vacuum*, but by both together (for so the verses immediately declare) yet, not as if this *Universe* were *continuous*, but that there are some empty *interstices* or *intermundiums* distant from the body...». *Essay*, pp. 166-67. Per le citazioni del *De l'infinito*: pp. 349 e 361.

59. *Essay*, p. 168.

60. Ivi, p. 169.

61. «*Democritus* and *Epicurus* spoke aloud that there were infinite worlds, these are followed by their disciple *Metrodorus*, who believed them innumerable, because their *Causes* were so: and that it was not less absurd to affirm but one *World* in the *Universe*, then that a fruitful and luxurious field should produce but one single *spike* of Corn» (*Ibid.*).

62. L'opera di Borel fu tradotta l'anno seguente in inglese da D. Sashott: *A New Treatise proving a Multiplicity of World...*, London, J. Streater, 1658.

za delle teorie bruniane⁶³. Ma nonostante questo atteggiamento di prudenza, Evelyn avverte che si asterrà dal censurare quanti hanno «favored and promoted» tesi che possono confermare la teoria della pluralità dei mondi tra i quali sono da annoverare: «our late and best Astronomers, not onely *thinking*, but *rational* and *exploring* persons; for such were *Kepler*, *Tyco*, *Galilaeus*, *Descartes*, *Gassendus*, *Hevelius*, and divers others of extraordinary note»⁶⁴.

L'ultimo riferimento a Bruno viene fatto rispetto ai versi del *De rerum natura* nei quali Lucrezio si sofferma sulla costituzione dell'universo, che non deriva da un piano ben definito ma dal continuo movimento degli atomi che producono infiniti cambiamenti⁶⁵. Bruno viene indicato questa volta solamente in margine con un rinvio diretto al *De l'infinito*: «See Bruno. Dialogo a p. 47 ad 50»⁶⁶. In queste pagine — è l'unica volta che Evelyn utilizza il secondo dialogo dell'opera del Nolano — Bruno è intento a controbattere gli argomenti aristotelici contro l'infinito, in particolare, nelle pagine indicate nell'*Essay*, esamina il passaggio del *De caelo* sull'impossibilità di un movimento infinito⁶⁷. Evelyn però non sembra essere interessato all'attacco ad Aristotele e alla conclusione cui giunge Bruno, per il quale solo al «soggetto» è dato di muoversi infinitamente «mentre le parti della materia s'intrudeno ed extrudono da questo in quello e in quell'altro loco, parte e tutto»⁶⁸, quanto alle argomentazioni lucreziane avanzate dal Nolano:

Tutta volta, essendo l'universo infinito e gli corpi suoi tutti trasmutabili, tutti per conseguenza diffondeno sempre da sé e sempre in sé accogliono, mandano del proprio fuori e accogliono dentro del peregrino. Non stimo che sia cosa assorda ed inconveniente, anzi convenientissima e naturale, che sieno trasmutazion finite possibili ad accadere ad un soggetto...⁶⁹.

I riferimenti di Evelyn a Bruno rendono il commento del *De rerum natura* particolarmente prezioso per la fortuna del pensiero del Nolano nel Seicento inglese. Tre sembrano essere gli aspetti della filosofia bruniana che hanno attirato maggiormente l'interesse del letterato

63. Cfr. S. Ricci, *op. cit.*, pp. 124-27.

64. *Essay*, p. 169.

65. Lucrezio, *De rer. nat.*, l. I, vv. 1021-1028.

66. *Essay*, p. 171; cfr. *De l'infinito*, pp. 412-15.

67. Aristotele, *De coelo*, I, 7, 274 b, 25-30.

68. *De l'infinito*, p. 414.

69. Ivi, p. 412.

inglese: da un lato la teoria della conoscenza, con quella necessità di osservare la natura liberi dai pregiudizi che per Bruno è strettamente collegata alla rinascita dell'antica filosofia di cui si fa araldo e per la quale quella epicureo-lucreziana è un momento importante; dall'altro, quella concezione del vuoto e dell'infinità dell'universo, che sono i punti centrali della cosmologia bruniana e per i quali il forte influsso delle dottrine lucreziane diventerà ancora più netto nel *De immenso*, dove il *De rerum natura* diventa anche modello stilistico. Più in particolare, l'attenzione dedicata da Evelyn al *De l'infinito* aggiunge, confermando quanto sostenuto da Rita Sturlese⁷⁰, un nuovo elemento per valutare la circolazione di quest'opera in Inghilterra, dove la fortuna di Bruno sembrava, almeno fino a Toland, essere passata essenzialmente attraverso la lettura dei poemi francofortesi ed in particolare del *De immenso*. L'*Essay* di Evelyn inoltre testimonia una fortuna di Bruno che va al di là del 'Northumberland Circle' e che resta legata alla cosmologia e all'atomismo tanto cari ai membri del circolo riunito intorno a Percy. Ma l'aspetto che più caratterizza questa testimonianza è costituito sicuramente dal fatto che Evelyn inserisce Bruno in quella corrente di pensatori legati alla rinascita dell'atomismo — si pensi ai suoi riferimenti a Gassendi e a Charleton —, alla quale egli stesso fa riferimento e al cui interno vanno collocati la sua traduzione e il suo commento del primo libro del *De rerum natura*. Se questo è già significativo non lo è meno il fatto che Bruno viene in qualche modo inserito in una più specifica tradizione di 'lettura' lucreziana cinquecentesca che agli occhi del letterato inglese sembra essere tutta italiana. Come si è visto, infatti, è Tasso uno dei primi autori ad essere citato da Evelyn; più avanti, sempre nelle pagine introduttive, egli ricorda inoltre Pietro Crinito e Michele Marullo, entrambi determinanti nella diffusione del *De rerum natura*⁷¹; Paleario è avvicinato a Digby e le sue teorie sono largamente utilizzate riguardo al tema dell'immortalità dell'anima; per Capece — il cui universo, senza *certa mensura*, richiama quello *indefinite* di Evelyn — egli suggerisce la lettura del *De principiis rerum* insieme a quella del *De l'infinito*. E per il Seicento Nardi, del quale il letterato inglese utilizza ampiamente il commento del *De rerum natura*. Da tutto ciò si può osservare come Bruno non solo viene iscritto, attraverso le pagine dell'*Essay*, nella tradizione atomistica cinque-seicentesca, ma che Evelyn suggerisce con le sue citazioni, anche se si escludono quelle di Patrizi e di Cam-

70. Cfr. *supra*, nota 8.

71. *Essay, The Interpreter to Him that Reads*, p. [7].

panella, in verità piuttosto marginali rispetto all'analisi della teoria lucreziana, una trama di riferimenti collegabili immediatamente al *De rerum natura*, ma, più in generale, a quella rinascita dell'atomismo che, dalla scoperta del codice lucreziano nel Quattrocento a tutto il Seicento, costituirà un momento importante della storia della cultura europea⁷².

72. Ulteriori indicazioni in questo senso potranno forse venire dallo studio dei restanti libri del *De rerum natura* tradotti e commentati da Evelyn ma rimasti manoscritti. Si tratta dei libri III, IV, V e VI. Lo studio del commento del *De rerum natura* di questi libri non è stato possibile per la redazione di questo articolo in quanto i manoscritti di Evelyn che si conservavano a Oxford nella biblioteca del Christ Church College, e tra i quali si trovano i due volumi riguardanti il poema latino, sono stati recentemente acquistati dalla British Library e quindi sono stati oggetto di un trasferimento e di una nuova procedura di collocazione che li ha resi temporaneamente non consultabili.

SAVERIO RICCI

GIOVINEZZA DI UN INQUISITORE.
GIULIO ANTONIO SANTORI, GIORDANO BRUNO
E IL SANTO UFFIZIO A NAPOLI

SUMMARY

This article offers a study of the connection between aspects of Bruno's Neapolitan experience — centred on the revolt against the Holy Office which exploded in Naples in 1564 and which the Nolan recalls in his *Spaccio della bestia trionfante* — and the work and thought of Giulio Antonio Santori who as a young inquisitor played an active part in these events. Santori, who became in time head of the Inquisition, played a key role in the extradition of Bruno from Venice and in subsequent Roman trial. The recollection of the events of 1564 in *Spaccio* are related to the pre-existing conflict between city and Inquisition and provide a point of departure for reflection on the connected themes in that work of «avarizia» and «discordia».



«Altamente stimato da tutti i contemporanei per la sua santa vita, pel suo zelo a pro della causa della Chiesa e per la sua vasta attività, il Santori fino ad ora non ha però purtroppo trovato alcun biografo... Meriterebbe grandemente una monografia: ch  se gi    interessante la sua vita precedente, ancor pi  lo   il suo cardinalato di 32 anni (1570 a 1602), durante il quale egli partecip  a sei conclavi e due volte fu prossimo a ottenere la suprema dignit »¹. Non si vuole e non si pu  qui tentare di riparare pienamente alla lacuna lamentata a suo tempo da Ludwig von Pastor, sia a motivo della lunga, intensa e autorevole carriera ecclesiastica del Santori, che richiederebbe ben altro impegno e diversa sede, sia per l'evidente esigenza che la presente riconsiderazione della sua figura venga svolgendosi nell'ambito di problemi interessanti i due maggiori filosofi italiani del XVI secolo, nelle cui vicende il Santa Severina ebbe parte significativa quale cardinale della Congregazione del Santo Uffizio.

Si   cercato per ora di fermare l'attenzione sul ruolo svolto da Santori nella crisi napoletana del 1564, di cui il Nolano, studente a quel

1. L. barone von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo. Compilata col sussidio dell'Archivio segreto pontificio e di molti altri Archivi*, vol. VIII, Desclée e C. i editori pontifici, Roma 1924, p. 619.

tempo in San Domenico Maggiore, fu testimone. Le lotte politiche e sociali che per circa mezzo secolo accompagnarono a Napoli i contrasti intorno alla giurisdizione e alle facoltà dell'Inquisizione, sullo sfondo del confronto internazionale tra Francia, Spagna e Papato, coinvolgente il Regno meridionale e il Mediterraneo nella ben nota misura, costituirono, vent'anni più tardi, materia di riflessione nello *Spaccio de la bestia trionfante*, nell'ambito della più ampia meditazione che il Nolano condusse a Londra intorno alla Riforma protestante, ai suoi principi teologici ed etico-civili, alle sue ripercussioni sulla politica europea e sulle condizioni interne di Germania, Francia, Inghilterra, al rischio che i conflitti politici e dinastici e le lacerazioni morali e sociali che dovunque ne avevano contraddistinto l'affermazione potessero contagiare altri Stati europei, in primo luogo l'Italia e Napoli in particolare. Dalla riflessione sulle rivolte contro il Santo Uffizio Bruno trae elementi per quelle considerazioni sui connessi temi dell'«avarizia» e della «discordia» che intessono largamente le sue scritture del periodo inglese, considerazioni condotte con evidente riferimento alla sua personale esperienza della Napoli spagnola, di Ginevra calvinista, della Francia sconvolta dalle guerre di religione.

Non può non leggersi, qui, la lezione di Erasmo, così influente sul Nolano, da aver contribuito alla disgrazia della sua persona, tra il primo, lieve incidente del 1566 e quello, molto più significativo, occorso nel 1576, che forse lo indusse a lasciare il convento napoletano². In quegli anni, il Nolano recepiva la critica erasmiana della falsa pietà e della corrotta devozione; anche l'atteggiamento polemico che egli mostrò nel '66 verso gli eccessi superstiziosi del culto mariano risentono del «maestro» di Rotterdam³, ma non era, e probabilmente non fu ritenuto altro, da parte dei suoi superiori, che il richiamo a una più severa e rigorosa ascesi religiosa. Non a caso, morì sul nascente l'inchiesta disciplinare sollecitata contro Bruno nel suo primo anno di noviziato dal suo insegnante fra Eugenio Gagliardo, per aver il Nolano redarguito un confratello intento a letture di popolare devozione mariana (un'operetta condannata tra l'altro all'Indice circa un

2. Cfr. su questi episodi, e sull'importanza dell'ispirazione erasmiana nella formazione di Bruno e negli incidenti del 1566 e del 1576, M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Bari 1990, pp. 10-2; E. Canone, *Il primo incidente disciplinare durante il noviziato e Le vicende del processo napoletano del 1576*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini, testi, documenti*, a cura di E. Canone, Università degli Studi di Cassino, Cassino 1992, pp. 67-75; B. Levergeois, *Giordano Bruno*, Fayard, Paris 1995, cap. IV.

3. Cfr. Levergeois, *op. cit.*, p. 70.

secolo e mezzo più tardi), e per averlo esortato a leggere piuttosto un libro del tutto ortodosso di agiografia domenicana, esaltante le eroiche azioni dei santi della Chiesa⁴. Era questo il Bruno che aveva assistito nel 1564 alla rivolta napoletana contro il Santo Uffizio. Sarà invece l'intreccio di erasmismo e arianesimo, rimproverato al filosofo dieci anni dopo dai suoi correligionari, a pregiudicarne la permanenza in San Domenico Maggiore, e a spingerlo a cercare protezione fra altri domenicani, quelli del convento romano di Santa Maria sopra Minerva, più vicino a colui che era, in quel momento, il più celebre domenicano della cristianità, papa Pio V.

Abbiamo ritenuto di qualche valore confrontare il Bruno 'napoletano', quale emerge dai ricordi delle rivolte contro il Santo Uffizio affidati allo *Spaccio*, con l'opera e il pensiero di Santori, ancor giovane inquisitore nel 1564: le esperienze di due uomini, conterranei e compatrioti, che la storia si sarebbe incaricata di porre l'uno di fronte all'altro, nelle posizioni diversamente tormentose e difficili del giudice e dell'imputato. Cercheremo di ricostruire in altra sede l'importante funzione esercitata da Santori nella questione delle guerre di religione in Francia e dell'assoluzione di Enrico IV, nei confronti della politica finanziaria di Sisto V, e in altre rilevanti materie di Santo Uffizio e di Indice, durante i pontificati da Urbano VII a Clemente VIII, sotto il cui regno il cardinale di Santa Severina morì, nel 1602. Problemi meritevoli di ravvicinato esame, poiché questo potrà consentire di lumeggiare il carattere politico di Santori, acquisizione non secondaria anche rispetto alle vicende di Bruno e di Campanella.

Vincenzo Spampanato notò la singolare circostanza che nella compagnia della regia gendarmeria spagnola comandata, attorno al 1560, da Baldassarre Acquaviva, conte di Caserta, il padre di Giordano Bruno, Giovanni Bruno, ebbe a commilitone «Cola Antonio Santoro, figlio d'un 'dottor di leggi molto versato negli maneggi del mondo e nell'istorie'»: si trattava del figlio militare di Leonardo Santori, e fratello del futuro cardinale di Santa Severina, «giudice inesorabile di Giordano»⁵. A Spampanato dovette apparire un segno di particolare, terribile 'inesorabilità' del destino, il fatto che le relazioni tra il filosofo e il suo giudice (nato a Caserta il 6 giugno 1532, di sedici anni, quindi, più anziano del primo), benché non dirette, fossero nondime-

4. Cfr. Canone, *op. cit.*, pp. 67-9.

5. Cfr. V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Principato, Messina 1921, p. 39.

no antiche, e paradossalmente risalenti — oltre che alla vicinanza delle città di origine, Nola e Caserta — alla comune militanza dei rispettivi congiunti sotto le bandiere di Spagna; coincidenza che, a suo avviso, avrebbe d'altra parte inasprito, piuttosto che attenuato, «l'abborrimento» sicuramente avvertito dal cardinale di Santa Severina nei confronti dell'eretico Nolano, suo conterraneo, e figlio di un compagno d'armi del fratello, accrescendone lo zelo punitivo⁶.

È autorevole, sebbene non indiscussa opinione, che Bruno, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, faccia cenno alla rivolta scoppiata a Napoli nel 1547 contro il tentativo, operato dal viceré Pietro di Toledo, di introdurre nel Regno l'Inquisizione a modo di Spagna: «sono in fretta mandato da Giove — dice 'Mercurio' — a provveder e riparar a l'incendio che ha cominciato a suscitare la pazza e fiera Discordia in questo Regno Partenopeo»⁷. Giovanni Gentile — seguendo lo Spampinato — riconobbe in quell'«incendio» il moto del '47, sommossa nota a Bruno, ovviamente, da altrui racconti, essendosi verificata un anno prima della sua nascita. Di quella violenta insurrezione, popolare e nobiliare, repressa dal Toledo tra il luglio e l'agosto del 1547, l'allor giovane Santori fu testimone e quasi vittima diretta. Anche qui, pare, un segno del destino: il quindicenne scolaro venuto a Napoli da Caserta per «dilettarsi assai della lingua latina, dell'histoire, di fare epigrammi, sonetti, elegie, egloghe»⁸, e che circa vent'anni più tardi Pio

6. Cfr. *op. cit.*, p. 575 s.: «... il Santaseverina, sebbene si sentisse legato a Nola, era, non è superfluo ripeterlo qui, quell'uomo di 'natura terribile' il quale... stimava 'convenisse esser altrettanto misericordioso verso gl'innocenti, quanto rigoroso verso gli ostinati', fossero pure appartenenti a famiglie note e care a' suoi... Non è difficile quindi immaginare l'abborrimento in cui ebbe il figlio del compagno d'arme di suo fratello Cola Antonio».

7. Cfr. G. Bruno, *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Nuovamente ristampati con note da G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958, pp. 719-21.

8. Cfr. *Vita del card. Giulio Antonio Santori detto il card. di S. Severina composta e scritta da lui medesimo*, a cura di G. Cugnoni, «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», vol. XII (1889), pp. 329-72, vol. XIII (1890), pp. 151-205; vol. XII, p. 330. A Napoli Santori ascoltò le lezioni di «misser Lois Antonio Zompa detto volgarmente il Sidicino, famoso gramatico», alla cui memoria dedicò anche un epitaffio (cfr. *ibid.*). Bruno ricorda questo celebre maestro nel *Candelaio*, ma non ne fu scolaro (cfr. Spampinato, *op. cit.*, p. 73; G. Bruno, *Candelaio*, a cura di I. Guerrini Angrisani, Rizzoli, Milano 1976, p. 161 e nota). Tra il 1548 e il 1552 Santori attese agli studi giuridici, sempre a Napoli, con qualche interruzione per soggiorni presso i suoi familiari, a Caserta. Nel 1553 si trasferì a Roma, dove si addottorò *in utroque*. Svolsse l'avvocatura a Napoli, e nel 1557 fu ordinato sacerdote (cfr. Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, pp. 331-4). Intorno alla genesi e all'importanza dell'*Autobiografia* di Santori cfr. H. Jedin, *Die Autobiographie des Kardinals Giulio Santorio (+1602)*, Akademie

V vorrà a Roma, consultore del Santo Uffizio, rischiò di venire dilaniato da una palla di cannone tirata dagli spalti di Castel Sant'Elmo durante i «rumori» scatenatisi nella capitale del Regno «per conto dell'Inquisitione»⁹. Il Santori, poco più che un ragazzo, si sentiva già attratto da quella materia. Il proiettile sparato contro il «palazzo dei

der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse», 1969, 2, pp. 3-35.

9. Il moto del 1547 fu parte di un ampio complesso di iniziative anti-asburgiche, approvate e talvolta eccitate nella penisola dalla corte francese, che intendeva approfittare del conflitto insorto tra Carlo V e papa Paolo III a motivo della creazione del ducato farnesiano di Parma e Piacenza. Il circolo della regina di Francia, Caterina de' Medici, era influenzato da esuli italiani, specialmente fiorentini e genovesi, avversari alla Spagna, e il duca Francesco di Guisa – che aspirava al trono di Napoli – premeva per un'alleanza tra Francia, Papato e Venezia capace di cacciare gli spagnoli dal Mezzogiorno d'Italia. Nell'agosto 1546 fu scoperta una congiura anti-spagnola a Lucca; il 2 gennaio 1547 Genova insorse contro il governo dei Doria. L'11 maggio dello stesso anno Pietro di Toledo, viceré di Napoli, chiese a Roma di inviare nel Regno un inquisitore delegato dall'Inquisizione universale romana, istituita da Paolo III nel 1542 per intensificare la lotta all'eresia. Toledo intendeva così affiancare all'Inquisizione diocesana il Santo Uffizio, dotato di strumenti e procedure straordinarie e segrete; e ciò, tanto per accelerare la repressione dell'eresia valdesiana, quanto per spegnere le resistenze della nobiltà e del popolo napoletano alla sua politica assolutistica. La richiesta del viceré fu interpretata dai napoletani come un tentativo di introdurre nel Regno l'Inquisizione a modo di Spagna, mascherata da Santo Uffizio romano, e dipendente dal potere politico, piuttosto che dall'autorità ecclesiastica. I napoletani erano particolarmente spaventati da due strumenti di cui il Santo Uffizio romano e l'Inquisizione spagnola erano provvisti: l'ammissibilità di denunce e testimonianze segrete; la facoltà di confiscare i beni appartenenti a eretici accertati e di interdire i loro figli da proprietà, uffici e dignità civili ed ecclesiastiche. Il viceré si era rivolto a suo fratello, il cardinale Juan Alvarez di Toledo, per agevolare l'accoglimento del suo invito. La città di Napoli si ribellò, si appellò al papa e ai francesi, e inviò delegati a Carlo V, a Norimberga: i principi Placido di Sangro e Ferrante Sanseverino. L'imperatore ordinò ai napoletani di deporre le armi e di obbedire al viceré, ma assicurò che non era sua intenzione introdurre l'Inquisizione a modo di Spagna (rinnovando un impegno che Napoli aveva strappato a Ferdinando il Cattolico in analoga circostanza, nel 1510). I delegati tornarono a Napoli con questa promessa, del tutto equivoca: giacché l'imperatore si impegnavo a risparmiare alla città l'Inquisizione spagnola, non certo quella 'delegata' dal Santo Uffizio romano, che cominciò invece ad agire sotto l'apparenza di Inquisizione ordinaria nominalmente dipendente dall'arcivescovo ed esercitata dal suo vicario, e operante in realtà secondo le procedure dell'Inquisizione romana. Cfr. L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello 1892, 2 voll., vol. I, pp. 193-211; E. Pontieri, *Nei tempi grigi della storia d'Italia. Saggi storici sul periodo del predominio straniero in Italia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1966, terza ed., pp. 68-73, 197-203; più in generale, e con riferimenti a Santori nella storia dell'Inquisizione, cfr. i più recenti: J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, New York 1991, *passim*; G. Romeo, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi*, in «Campania Sacra», VII (1976), pp. 5-109; Id., *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori ed inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Sansoni, Firenze 1993, *passim*.

signori dc Sangri» (famiglia che aveva animato la rivolta) «vicino al seggio di Nido», dove il Santori si trovava, fu a un passo dall'uccidere, in lui, l'aspirante cronista di una sedizione provocata solo apparentemente da esclusive preoccupazioni religiose, e in verità fortemente politica. Il giovane si aggirava infatti per i luoghi del tumulto «poiché cercava curiosamente d'indagare la verità e li successi per poter tesserne un'historietta»: «fui poco meno che morto», scrisse il Santori molti anni dopo, «ma per tale levato da terra... tutte quelle scheggie e minuzzi di calcina mi diedero in testa... Mi rimasero molti segni e fossetti nella testa»¹⁰.

Ora, non sarà inutile avvertire — anche in relazione al corso parallelo delle vite di Bruno e di Santori — come i dubbi suscitati negli interpreti circa la compiuta identificazione della rivolta descritta dal Nolano nello *Spaccio* con quella che nel 1547 quasi contò fra i suoi caduti il futuro cardinale di Santa Severina abbiano più d'una ragion d'essere. Francesco Fiorentino ritenne che Bruno alludesse verosimilmente a eventi molto più vicini al tempo in cui scriveva: la rivolta provocata a Napoli nel 1585 dal rincaro del prezzo del pane, e che diede occasione alla fazione «popolare» di riaffacciare in modo significativo rivendicazioni di rinnovata autonomia e maggiore potere nell'amministrazione della capitale, contro il predominio dell'aristocrazia nella Giunta degli Eletti e contro le tendenze accentratrici impostesi a muovere dal vicereame del Toledo¹¹. Gentile, e prima di lui Spampanato, ebbero tuttavia buon gioco nel dimostrare come le allusioni di Bruno trovassero scarsissima corrispondenza con gli avvenimenti del 1585.

A noi pare piuttosto che il Nolano tenga presente, in queste pagine dello *Spaccio*, uno stato di discordia esploso violentemente nel 1547, in cui si mescolano tensioni e contrasti di diversa natura; una contraddizione sopita, ma non risolta, dall'equivoca concessione di Carlo V, che pacificò la città in quel frangente assicurando di non voler introdurre i riti dell'Inquisizione di Spagna, ma consentì tuttavia all'Inquisizione ordinaria di operare coi metodi di quella romana, ponendo

10. Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, p. 330.

11. Intorno alla rivolta del 1585 cfr. M. Mendella, *Il moto napoletano del 1585 e il delitto Storace*, Giannini, Napoli 1967, e R. Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Laterza, Roma-Bari 1994 (1ª ed. 1967). Per un'analisi complessiva e recente dei conflitti tra spagnoli, nobiltà e popolo nel governo municipale di Napoli cfr. P.L. Rovito, *Diritto, istituzioni, amministrazione della giustizia nel Mezzogiorno vicereale. II. Il potere municipale*, in *Storia del Mezzogiorno*, Edizioni del Sole per Rizzoli, Napoli, vol. XI, t. 4°, 1991, pp. 93-131.

così le premesse della successiva crisi del 1564. Bruno fu testimone diretto di quest'ultima¹², dimorando a Napoli già da due anni.

È probabile, tuttavia, che il filosofo — anche per motivi di efficacia rappresentativa — fonda nella sua rievocazione gli eventi accaduti tra il 1547 e il 1564 con tensioni diventate pienamente evidenti, a Napoli, soltanto nella sommossa del 1585 (il tentativo di riconquista dell'autonomia e del privilegio 'popolare' nel governo della città). Inoltre, la menzione delle minacce turche e francesi del 1552 e del 1557, con cui Bruno conclude il suo ricordo della rivolta contro l'Inquisizione, resterebbe inspiegabile, ove si restasse fermi all'idea che il Nolano alluda in queste pagine dello *Spaccio* esclusivamente all'insurrezione del 1547, così come parve eccentrico già a Gentile, il quale sottolineò

12. Anche la crisi del 1564 si verificò nel contesto della lotta tra Papato, Francia e Spagna. Nel 1551 Roma e Madrid si erano alleate contro la Francia e i Farnese, nipoti di Paolo III. Il successore di questi, Giulio III, rovesciò la linea filo-francese del suo predecessore. Nel 1552 i francesi scesero in Piemonte, appoggiati finanziariamente dalle grandi famiglie mercantili toscane anti-medicee esulate in Francia (Peruzzi, Strozzi, Albizzi). Anche i rifugiati politici napoletani sostennero l'iniziativa anti-spagnola condotta da Parigi nella penisola. Roberto Sanseverino, già perseguitato dal Toledo, si adoperò per una comune aggressione turco-francese contro Napoli. Nel luglio 1552 una flotta turco-barbaresca minacciò le coste del Regno, mentre si spargeva la voce che Enrico II di Valois fosse in procinto di liberare l'Italia dagli spagnoli. Tuttavia, la flotta francese mancò all'appuntamento con quella del Sultano, e il pericolo venne fugato. Il viceré Toledo scoprì e punì i napoletani che stavano concertando con i francesi una nuova sollevazione. La morte di Giulio III e l'elezione di Paolo IV Carafa — appartenente all'aristocrazia filo-aragonese insofferente della dominazione asburgica — provocò un nuovo rovesciamento di alleanze. Nel 1555 il nuovo pontefice ruppe con Carlo V, accusato di arrendevolezza verso i protestanti nella pace di Augusta, e si alleò con la Francia, coltivando il disegno di cacciare gli spagnoli dall'Italia e di sottrarre la Controriforma all'infida influenza asburgica conferendole un pronunciato carattere papale e italiano. Paolo IV promise agli Orléans il Regno di Napoli, e invitò Francesco di Guisa a condurre le armi francesi a sud di Roma. Nel 1557 il Guisa passò i confini abruzzesi del Regno, ma la disfatta subita dall'esercito francese a San Quintino il 10 agosto 1557 a opera degli spagnoli indusse Enrico II a ritirare la sua armata dall'Italia. La pace di Cateau Cambrèsis tra Spagna e Francia e la morte di papa Carafa (1559) segnarono il rafforzamento del dominio spagnolo sull'Italia. A Napoli i Carafa si erano intanto adoperati per rilanciare la repressione dell'eresia. Giovan Pietro Carafa, prima di ascendere al trono pontificio, aveva retto l'arcidiocesi napoletana dal 1551, collegando strettamente l'Inquisizione diocesana con quella romana. Nel 1552 aveva inderogabilmente applicato al caso di un suo pronipote, Galeazzo Caracciolo marchese di Vico, espatriato a Ginevra e fattosi calvinista, le norme relative alla confisca dei beni degli eretici. Queste norme, per effetto delle proteste della nobiltà napoletana, furono poi sospese da Giulio III (1553). Diventato papa, Carafa revocò la bolla del suo predecessore (1556), e dispose che le norme sulla confisca fossero comunque eseguite a Napoli, dove ormai l'inquisitore diocesano agiva come delegato del Santo Uffizio romano, avvalendosi di tutte le facoltà straordinarie previste. Cfr. Pontieri, *op. cit.*, pp. 82-103, 203-06.

come i familiari di Bruno e gli abitanti di Nola rammentati in alcune pagine precedenti a quelle dedicate alla rivolta di Napoli sono tratteggiati quali erano e come vivevano intorno agli anni Sessanta del XVI secolo, ovvero nel periodo in cui Bruno li aveva lasciati per recarsi a studiare a Napoli¹³.

Nello *Spaccio* Bruno raccoglie memorie di storia recente del Regno di Napoli, tra i tempi del viceré Toledo e quelli dei successori d'Alba (1556-1558) e d'Alcalà (1559-1564), ma anche oltre, per svolgere la sua critica, insieme, della commistione tra politica e religione – ascrivibile alla imprudente «avarizia» degli spagnoli – e della «ambizione» dei ceti popolari, che aspiravano a rivestire un ruolo politico al cui esercizio il Nolano li giudicava assai rischiosamente inadeguati. Per strano che possa apparire, a leggere senza pregiudizi queste pagine, Bruno si presenta quasi un difensore della *pax hispanica*, preoccupato soprattutto del fatto che il Regno di Napoli non venga coinvolto nelle guerre di religione e nei contrasti tra Spagna, Francia e Papato; egli auspica la conservazione della pace e della concordia sociale, e denuncia non l'attività del Santo Uffizio in quanto tale, bensì l'incauta introduzione, da parte spagnola, di uno strumento sproporzionato alla realtà dell'eresia regnicola, già sufficientemente controllata dall'Inquisizione ecclesiastica, e che risulterebbe controproducente.

La «pestifera Erinni» che proviene «da là de le Alpi ed il mare» non è – immediatamente – l'Inquisizione a modo di Spagna, bensì la «pazza e fiera Discordia», chiamata dalla «stolta ambizione e pazza confidenza d'alcuno». Si intende naturalmente che tale spirito di divisione è suscitato dallo spettro dell'Inquisizione. Spampanato e Gentile identificarono l'«alcuno», ambizioso e folle provocatore, nel principe Ferrante Sanseverino, delegato dalla città di Napoli a rappresentarne le rimozioni presso l'imperatore nel 1547¹⁴. L'Inquisizione è temuta dal «popolo», che vuole «mantenersi nella medesima libertade in cui è stato sempre», e paventa «di subintrar più arcta

13. Gentile osservò che tanto i riferimenti alle minacce turche e francesi che concludono il brano relativo alla rivolta contro l'Inquisizione, quanto le pagine dello *Spaccio* in cui Bruno nomina personaggi realmente vissuti a Nola durante la sua giovinezza (cfr. *Dialoghi italiani*, cit., pp. 633-7), «ci trasportano... agli anni intorno al 1560» (cfr. *op. cit.*, p. 720 nota 2). Dunque, pur condividendo l'avviso dello Spampanato circa l'identificazione della sedizione rievocata da Bruno con quella scoppiata nel 1547, Gentile avvertiva che nello *Spaccio* la memoria bruniana, sia quando evocatrice di scene di vita domestica e personale, sia quando allusiva a vicende politiche generali del Regno di Napoli, rivada piuttosto agli anni Sessanta del XVI secolo.

14. Cfr. Bruno, *Dialoghi italiani*, cit., p. 721 nota.

servitude» sotto un «prencipe» che ha «suspetto di perder tutto, per aver voluto abbracciar troppo»¹⁵. Qui Bruno potrebbe alludere già ai moti del '47, ma dovrebbe nondimeno avere ancora davanti agli occhi gli accadimenti di cui è stato testimone nel '64.

La crisi di quell'anno era stata suscitata dall'autodafè consumato in piazza Mercato il 4 marzo, uno spettacolo inusitato per Napoli: «non senza spavento della Città», e «con gran concorso di popolo», lo ricordò lo stesso Santori¹⁶. L'Inquisizione ecclesiastica aveva affidato al braccio secolare i gentiluomini Gianfrancesco Alois di Caserta¹⁷ e Giovan Bernardino Gargano di Aversa. Era fresco il ricordo della dura repressione dei valdesiani in Calabria (1560-61); il rogo di Alois e Gargano – eretici *relapsi* già perseguitati e costretti ad abiura nella campagna anti-riformata condotta in Terra di Lavoro nel 1552, e seguaci dell'agostiniano apostata Lorenzo Romano, principale propagatore dell'eresia in quell'area – commosse ulteriormente gli animi. Il Santo Uffizio ne aveva sequestrato i beni, e interdetto i figli da uffici, dignità e proprietà, e ciò faceva temere da parte sia aristocratica che borghese un uso politico degli strumenti di lotta all'eresia. Il Santori si era ritrovato al centro della polemica. Egli era a Napoli dal 1563, stretto collaboratore dell'arcivescovo, cardinale Alfonso Carafa – nipote del defunto pontefice Paolo IV – e del vicario generale Giovanni Luigi Campagna¹⁸. Rifugiatosi il cardinale in Castelnuovo in-

15. *Op. cit.*, p. 719 s.

16. Cfr. G.A. Santori, *Persecutione eccitata al S. Giulio Santorio che poi fu Card. et fu detto il Card.le Santa Severina*, B.A.V., ms. Barb. lat. 4592, f. 142r, e Id. *Estratto da Diarij del d. Giulio Santorio in Napoli che fu poi fatto Card.le d. il Card.le S. Severina*, B.A.V., ms. Barb. lat. 4592, f. 132v.

17. Su Alois cfr. B. Croce, *Napoli nelle descrizioni dei poeti*, «Napoli nobilissima», X (1894), p. 159 s.; A. Cappelletti, *G. Alois e l'agitazione napoletana dell'anno 1564 contro la Santa Inquisizione*, Urbino 1913.

18. Nel 1560 Santori era stato nominato vicario del vescovo di Caserta. In questa veste si era dimostrato fervidamente operoso nella repressione dell'eresia, sì «che bramava essere ucciso per la fede cattolica». Rischio effettivamente corso, «poiché crescendo tuttavia la setta de' luterani nel regno di Napoli, m'armai contro di quella, spinto dal zelo della religione cattolica. E con ogni mio potere, e con l'autorità dell'ufficio, con le prediche pubbliche... e con le dispute pubbliche e private in ogni occasione, e con l'oratione cercai d'abbattere et estermiare peste sì crudele da i miei paesi. Onde patii acerbissima persecutione dagli heretici, che per tutte le strade cercavano d'offendermi, e d'ammazzarmi...» (cfr. Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, p. 335). Nell'agosto 1562 il viceré chiamò Santori a Napoli, «per servizio di Dio e del Re», come luogotenente del vicario generale Campagna e subdelegato del Santo Uffizio romano. Il cardinale Alfonso Carafa e il viceré avevano notato il suo «zelo», «et opere [da lui] fatte in favore della fede ortodoxa». Tra l'agosto e il settembre 1563 Santori si trasferì nella capitale. Sulle relazioni tra Santori e il cardinal Carafa cfr. R.

sieme al viceré, allontanatosi il vicario dall'arcivescovato per scansare il pericolo, Santori assunse integralmente su di sé le funzioni inquisitoriali fino ad allora esercitate alle dipendenze di Campagna proprio nel momento più aspro del contrasto¹⁹. Resistette quindi da solo all'assedio posto alla Curia dai tumultuanti il 19 marzo²⁰:

De Maio, *Il cardinale Giulio Santorio e la riforma del capitolo di Napoli*, «Asprenas», VI (1959), pp. 219-30, e Id., *Alfonso Carafa cardinale di Napoli (1540-1565)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1961, («Studi e Testi», 210), *passim*, in part. le pp. 133-36, 169-95, con riferimento sia alla lotta all'eresia, che al rinnovamento della Chiesa napoletana e al Sinodo del 1565. Intorno all'«infettione» ereticale, valdesiana e riformata, tra Capua, Caserta e Napoli negli anni Cinquanta e Sessanta del Cinquecento, con importanti, nuove acquisizioni documentali, cfr. ora P. Scaramella, «Con la croce al core». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, La Città del Sole, Napoli 1995 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, «Il pensiero e la storia», 8), che ricostruisce le origini e le vicende del movimento protestante che avrebbe messo capo alla predicazione di Alois e Gargano e alla loro condanna, confermando con fin qui inedite testimonianze i ricordi autobiografici di Santori.

19. Santori e la sua famiglia erano da tempo in relazione, inizialmente amichevole, con gli Alois di Caserta. Il futuro cardinale di Santa Severina ebbe fra i suoi compagni di studio a Napoli «gli heredi di Loise d'Alois detto il Caserta», una cattiva compagnia, dal punto di vista spirituale, se si intende riferito a questi ultimi il cenno che subito segue, nell'*Autobiografia*, al ricordo di quella frequentazione e coabitazione studentesca: «Non vissi bene, conforme m'haveva proposto nell'animo mio, e cognobbi verificato in me il detto del profeta: "Cum sancto sanctus eris et e contra"» (Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, p. 331). Quelle relazioni si guastarono poi anche per l'impegno esercitato da Santori – durante il suo vicariato casertano – nella repressione dell'eresia (cfr. Santori, *Persecutione*, cit., f. 140r). Gianfrancesco Alois – che «leggeva l'Epistole di S. Paolo con concorso di conterranei, et anco d'altro essendo huomo eloquente, et gratioso nel dire» – era stato arrestato dall'Inquisizione nel 1562 (cfr. Santori, *Persecutione*, cit., ff. 140v, 142v). «Martedì primo di Marzo [1564] in Napoli Mons. Campagna pronunziò la sentenza contro don Bernardino Gargano gentilhuomo Aversano heretico relasso, et contro don Francesco d'Alois di Caserta item heretico relasso con darli alla Corte secolare acciò li sentenzi; la quale li condannò ad esser decapitati et abbruciati per esser nobili già pentiti et convertiti... Alli 2 di Marzo il Vicario fece dire rigoroso contro li heretici...» (Santori, *Estratto da Diarij*, cit., f. 132v). Questi provvedimenti suscitarono «l'odij» anche contro Santori, sì che il viceré «ordinò alle guardie che fussino pronte ad ogni suo minimo cenno afirmando essere la salute di quello necessario per causa di Dio et della fede cattolica» (*Persecutione*, cit., f. 142r). Colantonio Caracciolo, marchese di Vico – memore della persecuzione inflitta a suo padre Galeazzo da Giovan Pietro Carafa – e molti nobili (fra i quali erano Antonio Carafa marchese di Montebello, padre del cardinale Alfonso, Placido di Sangro e altri membri della stessa famiglia Carafa) guidarono una rivolta diretta non già contro il cardinale, bensì contro il vicario Campagna e Santori: «Essendo il Campagna perseguitato a morte dal Marchese di Montebello,... essendosi sparsa voce per la città che egli et il Santoro fussino autori di mettere l'Inquisizione al uso di Spagna» (Santori, *Persecutione*, cit., f. 142v).

20. Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, p. 337. Sulla crisi del 1564 cfr. Amabile, *op. cit.*, vol. I, pp. 267-83; Pontieri, *op. cit.*, pp. 197-246; De Maio, *Alfonso Carafa*, cit., pp. 169-173; Scaramella, *op. cit.*, *passim*. Il viceré d'Alcalá informò Filippo II – in via

E poi ch'egli [il vicario] partì, per evitare il tumulto popolare, concitato contra di noi per l'abbrugiamento di Giovanni Berardino Gargano e di Giovanni Francesco d'Alois detto il Caserta, seguito alli 4 di marzo, di sabbato, circa le 20 hore, rimasi solo al governo di detta chiesa...

L'11 marzo 1564 il Seggio di Porta Capuana aveva chiesto infatti al viceré d'Alcalà di revocare le confische di beni appartenenti a eretici, di allontanare dalla città il vicario Campagna (che sarebbe fuggito a Roma solo il 24 aprile), e che gli eretici fossero processati a Napoli, rifiutandosi le estradizioni²¹. «Il movimento sorse questa volta con sospetti pur sempre malfondati, e con concetti assolutamente mal determinati»²²; il viceré, temendo il peggio, preparò una reazione militare e si asserragliò in Castelnuovo con il cardinale. Questi attribuì la responsabilità dell'accaduto a Campagna, e quest'ultimo a Santori²³. Il moto fu placato soltanto dall'impegno proclamato da Filippo II e dal viceré – sull'esempio di quanto già fatto nel 1547 da

riservata e cifrata – che Alois e Gargano avevano confessato di aver avuto relazioni con ben undici alti prelati meridionali, tutti vescovi e arcivescovi, simpatizzanti per l'eresia luterana e valdesiana, e che ne avevano riferito i nomi all'inquisitore. Degli undici ecclesiastici soltanto Nicola Francesco Missanelli, vescovo di Policastro, sarà giudicato e condannato dall'Inquisizione a un decennio di sospensione nel 1567.

21. Cfr. Santori, *Estratto da diarij*, cit., f. 132v: «Dalli 10 alli 19 [marzo] si tennero più volte piazze di Seggij, dubitando si volesse porre l'Inquisizione rumoreggiando et alli 19... il popolo piglia l'arme entrandovi fuorusciti et gente di malaffare et si ordina una congiura universale contro Mons. Campagna...». Il 22 marzo diventò noto il breve di Pio IV che rinnovava la bolla con cui Giulio III aveva revocato le confische di beni appartenenti a eretici. Il 27 marzo due napoletani trovarono la morte in incidenti di piazza. Cfr. J. von Birkner, *Ein zweiter Carafaprozess unter Pius IV*, «Römische Quartalschrift», XLI (1933), pp. 79-99: 87. Prima di lasciare Napoli sotto scorta spagnola, Campagna eccitò ulteriormente gli animi «havendo fatto un'atrocissima invettiva contro li Marchesi di Montebello, di Vico et di S. Lucido et contro D. Francesco Carafa, et altri Caraffeschi et contro il Galeotta trattandoli di venali, sediziosi luterani et fautori d'heretici» (Santori, *Estratto da Diarij*, cit., f. 137r). Il viceré, dal canto suo, rimproverò al padre del cardinal Carafa, il marchese di Montebello, il «modo di procedere» contro Campagna, «et del modo che con altri Caraffeschi teneva infamanti li sospetti d'Inquisitione et delle machine delli heretici trattandolo di leggieri et furioso sconvenienti alla sua età et che ne apportava pregiudizio et danno al figliuolo nella Corte di Roma et appresso al Papa» (*op. cit.*, f. 136v). In sostanza, il viceré temeva che di questa frattura all'interno dei 'carafeschi' napoletani potesse giovare proprio Pio IV, nemico e persecutore della famiglia di Paolo IV, come in effetto avvenne.

22. Amabile, *op. cit.*, vol. I, p. 273. L'Inquisizione a modo di Spagna era stata introdotta a Milano, ma Filippo II non aveva alcuna intenzione di estenderla al Regno di Napoli, dove – scrive Amabile – «il semplice sospetto di un pensiero simile aveva altra volta provocato una vera ribellione mal dissimulata».

23. Cfr. *ivi*, p. 275.

Carlo V — a non introdurre nel Regno l'Inquisizione a modo di Spagna²⁴.

Ma non si trattava solo di Inquisizione, né nel '47, né nel '64, e Bruno dimostra di esserne profondamente consapevole. Il clamore anti-inquisitoriale del «popolo» e le preoccupazioni religiose degli spagnoli gli sembrano spropositati, e quindi ipocriti, considerata la relativa tranquillità e ortodossia spirituale del Regno in confronto alla più grave situazione di altri Paesi, soprattutto la Francia, sconvolta dalla guerra tra cattolici e ugonotti²⁵:

Il pretesto in vero mi par falso; e se non m'inganno, è inexcusabile: perché non si richiede riparo o cautela dove nessuna ruina o periglio minaccia, dove gli animi son tali quali erano, ed il culto di quella dea non cespita in queste come in altre parti.

Dovrebbe far riflettere che nello *Spaccio* Bruno non faccia cenno né ai processi di Santo Uffizio, né ai roghi di eretici innalzati in piazza Mercato: non si avverte in queste pagine alcuna simpatia o, al contrario, avversione, né per i persecutori, né per i perseguitati. Egli pare interessato piuttosto a rievocare il panico provato dai napoletani all'idea che il governo aggiungesse ai riti dell'Inquisizione diocesana quelli dell'Inquisizione spagnola. Colpisce, inoltre, che Bruno non accenni distintamente al ruolo svolto dalla nobiltà nelle crisi del '47 e del '64, che consideri soprattutto il comportamento del «popolo», e le tendenze che venivano rafforzandosi in quel ceto proprio negli anni in cui egli scriveva, destinate a trovare espressione nel ben diverso moto

24. Secondo Amabile, «il movimento del 1564 recò molta perdita di fiato e di tempo... mostrando gran difetto di carattere, difetto assoluto di perspicacia», e concludendosi in un «inganno grossolano» e «vergognoso» (*op. cit.*, vol. I, pp. 274 e 283). La città, con il consenso dell'arcivescovo, incaricò il teatino Paolo Burali d'Arezzo di recarsi a Madrid per trattare direttamente con Filippo II. Ingenua e impropria mossa, sia per essere il Burali un religioso, sia perché il problema non era costituito dalla Spagna — che non intendeva affatto introdurre la propria Inquisizione —, ma da Roma, che aveva trasformato l'Inquisizione diocesana in un ufficio delegato del Santo Uffizio romano. La città avrebbe dovuto inviare proteste a Pio IV, piuttosto che al re, il quale si limitò a rinnovare l'impegno assunto nel 1510 da Ferdinando il Cattolico e rinnovato nel 1547 da Carlo V, non essendogli stato chiesto di intervenire sul papa affinché revocasse la delegazione napoletana del Santo Uffizio. I napoletani non distinguevano tra Inquisizione diocesana e Inquisizione romana, e credettero che Filippo II, rinunciando all'Inquisizione spagnola e ammettendo solo quella 'ordinaria', li avesse liberati anche dalle pratiche di Santo Uffizio, che in realtà proseguirono sotto l'apparenza di Inquisizione diocesana (cfr. Pontieri, *op. cit.*, pp. 212-42).

25. Bruno, *Dialoghi italiani*, cit., p. 721.

del 1585 (che nulla ebbe a che fare con materia di Inquisizione). Il Nolano — concludendo le pagine dello *Spaccio* dedicate alla rivolta (o alle rivolte) di Napoli — assume una posizione apertamente critica verso rivendicazioni di più larga influenza nel governo amministrativo della capitale avanzate dai «popolari» in contrasto con la nobiltà (alla quale il «popolo» si era sentito solidale nel 1547 e nel 1564 soltanto nella resistenza all'Inquisizione), poiché, a suo avviso, si tratta di una avventata inclinazione all'anarchia e alla discordia, foriera di più violenti e rischiosi contrasti, forse di una guerra civile²⁶:

... non tocca a l'Avarizia, ma alla Prudenza e Giustizia di rimediarvi; perché ecco, che quello ha commosso il popolo a furore, ed a la occasione pare aver tempo d'invitar gli animi rubelli a non tanto defendere la giusta libertà, quanto ad aspirar ad ingiusta licenza, e governarsi secondo la perniciosa e contumace libidine, a cui sempre fu prona la moltitudine bestiale.

In sostanza, l'«Avarizia» costituisce il movente ultimo non solo degli spagnoli (la loro «Avarizia» lavora «sotto pretesto di voler mantener la Religione»), ma anche del popolo napoletano, eccitato e lusingato (ma non si intende bene da chi) a trasmodare pericolosamente dai limiti della propria condizione. Insomma, il Nolano sembra intravedere nelle rivolte napoletane una componente spuria e iniqua, capace, ove secondata, di suscitare mali peggiori della stessa Inquisizione. Egli auspica una soluzione a questa «pretenduta ambiziosa Ribellione» tale da scongiurare, tra l'altro, la minaccia turca, recrudescente dal 1552, anche per sobillazione francese («si diverta l'empito maritimo del Turco»), e quella rappresentata, nel 1557, dall'esercito del duca di Guisa, sollecitato da papa Paolo IV contro il Regno di Napoli, affinché ne cacciasse gli spagnoli (si ostacoli, scrive Bruno, il «Gallico furore ch'a lunghi passi da qua de l'Alpi per terra s'avicina»)²⁷.

Secondo Bruno, dunque, i moti anti-inquisitoriali di Napoli rappresentano «pretesti», così per chi li provoca, come per chi vi partecipa; spagnoli e napoletani devono rinunciare al conflitto in nome di una superiore esigenza di pace, e cessare di mescolare affari politici e questioni religiose²⁸:

Cossì per difetto di Forza si spinga l'ardire, si tranquille il popolo, s'assicure il prencipe, ed il timore spinga la sete de l'Ambizione ed Avarizia senza

26. Cfr. *ibid.*

27. *Op. cit.*, p. 723-4.

28. *Op. cit.*, p. 724.

bere. E con ciò al fine venga richiamata la bandita Concordia, e posta nella sua cattedra la Pace, mediante la confirmazione dell'antiqua Consuetudine di vivere, con abolizione di perigliosa ed ingrata Novitade.

Favorevole com'era, allorché scriveva lo *Spaccio*, a una politica di pace, quale gli sembrava fosse perseguita in quel momento da Enrico III, Bruno avversava lo spirito di conquista dimostrato dagli altri membri della famiglia Valois, nonché le tradizionali ambizioni francesi sull'Italia, rinnovate da Enrico II e dai Guisa, o su altre parti d'Europa, quali erano nutrite da Caterina de' Medici (sul Portogallo) e dal fratello minore del re, Francesco d'Alençon (sopra i Paesi Bassi)²⁹. Bruno non ha simpatia per le manovre francesi in Italia (delle quali la flotta turca costituisce terrorizzante ausilio), e non unisce la propria voce a quella del già folto partito dei filo-francesi toscani, veneziani e napoletani, fautori della lotta a oltranza contro la Spagna, i cui rappresentanti a Parigi, presso la corte di Caterina, ha avuto occasione di frequentare³⁰.

Bruno trascende i termini del contrasto politico di quegli anni, quali potevano apparire nella loro anche superficiale e semplicistica immediatezza: la Francia che vuol aiutare gli italiani e il Papato a liberarsi dall'oppressione spagnola; la Spagna che attraverso l'Inquisizione e la subordinazione della Chiesa ai propri fini, intende preservare il proprio dominio. Egli cerca di spingersi oltre, e denuncia nel-

29. Cfr. Bruno, *Dialoghi italiani*, cit., p. 826, laddove esalta l'animo pacifico di Enrico III, e lo contrappone a quello bellicoso dei Guisa, di sua madre Caterina e del fratello Francesco: «Ama la pace, conserva quanto si può in tranquillitate e devozione il suo popolo diletto; non gli piacciono gli rumori, strepiti e fragori d'instrumenti marziali che amministrano al cieco acquisto d'instabili tirannie e precipitati de la terra; ma tutte le giustizie e santitadi che mostrano il diritto camino al regno eterno. Non sperino gli arditì, tempestosi e turbulentì spiriti di quei che sono a lui soggetti, che, mentre egli vivrà (a cui la tranquillità d'animo non administra bellico furore), voglia porgergli aggiuto per cui non vanamente vadano a perturbar la pace de l'altrui paesi, con pretesto d'aggiunger gli altri scettri ed altre corone; perché *Tertio coelo manet*. In vano contra sua voglia andaranno le rubelle Franche copie [*scil.*: i Guisa] a sollecitar gli fini e lidi altrui... Tentino, dunque, altri [*scil.*: Caterina de' Medici] sopra il vacante regno Lusitano; sieno altri [*scil.*: Francesco d'Alençon] solleciti sopra il Belgico dominio. Perché vi beccarete la testa e vi lambiccarete il cervello, altri ed altri precipitati?». Intorno alla figura di Enrico III cfr. ora *Henri III et son temps, études réunies par R. Sauzet, Vrin, Paris 1992*. Sull'atteggiamento del Nolano verso Enrico e la politica francese vd., anche per la letteratura precedente, Levergeois, *Giordano Bruno*, cit., *ad ind.*

30. Si tratta innanzitutto di Jacopo Corbinelli e di Piero e Alessandro del Bene, cortigiani di Caterina, consiglieri e istitutori di Enrico III, intorno ai quali, e ai loro rapporti con il Nolano, cfr. da ultimo, anche per la letteratura precedente, Levergeois, *Giordano Bruno*, cit., *ad ind.*

l'«avarizia» un flagello che perverte e ammorbida tutti, cattolici e ugonotti, francesi, spagnoli, italiani, napoletani. Bruno sposta l'attenzione da ciò che il suo pubblico, protestante e cattolico *politique*³¹, sarebbe stato portato a considerare, nell'episodio di Napoli, come il fatto essenziale – l'Inquisizione –, per concentrarla su un'insidia più grave e però inavvertita: la guerra civile e confessionale, del cui scoppio sarebbero stati responsabili non solo gli 'avari' spagnoli, ma tutti: i francesi, pseudo-liberatori alleati al Turco infedele, e gli italiani, discordi e ambiziosi come sempre. È questa, la guerra di religione, la vera «Erinni» che minaccia di calare furiosa dal Settentrione d'Europa. Se il Nolano, a Londra, tra il 1584 e il 1585, crede davvero nella linea di pace professata da Enrico III, questo suo atteggiamento verso le rivolte napoletane acquista ancora maggior senso e coerenza: la Spagna si tenga Napoli, e le risparmi la Riforma protestante e la guerra civile; la Francia rinunci a sobillare contro Filippo II gli Stati italiani e a gettare contro l'inerte penisola le orde turche; gli italiani si rendano conto che una *pax*, sia pure *hispanica*, è preferibile allo stato di continuo *bellum intestinum* che divora a sua volta la Francia, sotto «apparenza» di «religione», che costituisce «pretesto» sia per i protestanti, sia per i cattolici.

Santori tenne puntuale cronaca degli avvenimenti del 1560-64. Vi abbiamo attinto finora, ed è costituita dai *Diarij*, composti durante il suo ministero a Caserta e a Napoli, e dalla *Persecutione*, scritta per difendersi dalle calunnie e dalle vendette inevitabilmente comportate dal suo impopolare ufficio di inquisitore³². A quegli stessi anni risal-

31. Non è influente che lo *Spaccio* esca in Inghilterra, in italiano, rivolto in primo luogo all'*élite* cortigiana, diplomatica e politica di Londra e Parigi, che legge la letteratura italiana.

32. Santori fu coinvolto nell'estate del 1564 nella disgrazia del partito dei Carafa, nipoti del defunto Paolo IV (fra i quali egli aveva personalmente servito il cardinale Giovanni Alfonso, arcivescovo di Napoli, morto nel '65, e Antonio, esiliato nel 1560, riabilitato da Pio V nel 1564 e da lui cardinalato nel 1568), tutti perseguitati dal nuovo papa Pio IV e dai loro tradizionali avversari, i Colonna. Santori fu accusato di aver cospirato – insieme al cardinale Alfonso e al vicario Campagna – contro la vita di Pio IV. Nell'*Autobiografia* Santori interpreta questo episodio come una vendetta concepita dagli eretici napoletani contro colui che con maggior lena li aveva combattuti (cfr. Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, p. 337). Il 4 aprile 1564 il medico pugliese Ortensio Abbaticchio («amico, et consettario dell'Alois» bruciato a Napoli nel marzo precedente), il medico venosino Bartolomeo Maranta e un'altra ventina di persone furono arrestati per eresia e tradotti a Roma. Per vendetta, Abbaticchio e altri detenuti ordirono «una sfacciatissima congiura, ma più pericolosa per il Cardinale per il Campagna et per il Santorio» (cfr. Santori, *Persecutione*, cit., ff. 143v, 144v): essi sostennero che il cardinal Carafa, istigato da Santori e da Campagna, aveva

gono però anche due sue opere che restituiscono, piuttosto che il diario incalzante e concitato di un inquisitore in mezzo alla tempesta, e la sua risentita apologia, una visione della Chiesa, della sua missione, della sua crisi e dei suoi nemici; visione che denota, oltre che un fervorosissimo zelo religioso, un'irritata sensibilità sociale e un'inesorabile consapevolezza politica. Se l'incompiuta *Confutatio*³³ delle dot-

cercato di procurarsi un veleno per assassinare il papa. Nel complotto Abbaticchio coinvolse un nobile napoletano di cui era stato «servitore» nel suo feudo di Caserta, Pompeo delli Monti. Questi era in carcere a Roma per eresia fin dall'agosto 1563, ma confidava, per cavarsela, «nella parentela con l'Arcivescovo [Marcantonio] Colonna, e del sig. Pompeo Colonna», alto ufficiale pontificio. Delli Monti era un antico avversario di Santori (cfr. Santori, *Persecutione*, cit., f. 142r). Abbaticchio ottenne agevolmente che delli Monti – che con lui condivideva l'odio per il cardinal Carafa, per Campagna e per Santori – insinuasse nel papa, attraverso l'autorevole mediazione di Pompeo Colonna, la certezza che questi ultimi avessero complottato per avvelenarlo (cfr. *op. cit.*, ff. 143v-144r). Campagna cercò di disculparsi mettendo in cattiva luce il Carafa, da lui accusato di simpatie eretiche e di aver sobillato i napoletani contro l'Inquisizione e i suoi stessi collaboratori durante la crisi del marzo precedente, non cessando «di biasimare il Cardinale di Napoli, il Padre [il marchese di Montebello] et tutti li suoi dapertutto facendo contro di essi schiamazzi come fautori d'heretici sollevatori del Popolo, et de nobili contro al Santo Ufficio» (Santori, *Persecutione*, cit., ff. 144r-v; cfr. Birkner, *op. cit.*, p. 91). Santori fu convocato ed esaminato dal Santo Uffizio a Roma (luglio 1564), ma rapidamente prosciolto e rispedito a Napoli, dove continuò nell'ufficio di inquisitore fino al settembre 1565, e contribuì più di altri al successo dell'importante Sinodo diocesano indetto nel settembre di quell'anno dal cardinal Carafa. Durante gli interrogatori romani, l'inquisitore Ghislieri, futuro papa Pio V, apprezzò il coraggio e l'onestà di Santori, che – a differenza di Campagna – restò fedele al suo arcivescovo, ne difese l'operato, e respinse le lusinghe di Pio IV. Sul processo contro Santori nell'ambito della più generale persecuzione dei 'carafeschi' cfr. Birkner, *op. cit.*, pp. 79-99, e De Maio, *Alfonso Carafa*, cit., pp. 173-78.

33. Si tratta del *Pro confutatione articulorum et haeresum recentiorum Haeticorum et pseudo-apostolorum, ex Utriusque Testamenti textu decerpta*, in B.A.V., ms. Vat. lat. 12233, ff. 64r-439v, cui fa seguito un quadernetto di appunti sulla stessa materia (ff. 440r-457v). Lo precedono, ai ff. 62r-63v, un foglietto di quattro facciate, che contiene elementi utili alla datazione dell'opera, autografa di Santori, e l'indice (ff. 61r-v). Il f. 63r-v è mutilo nella parte superiore. Vi si legge, compilato in senso verticale, nella colonna di sinistra e con mano identica a quella che ha steso l'indice e il trattato, il testo – lacunoso a causa della mutilazione – di un messaggio o biglietto diretto a un «Ill.mo Rev.mo Monsignor...», datato «da Palaggio il di decimo d'Aprile 1552», e riferito a cosa da «chiuder dopo tanti travagli». Nella colonna di destra del foglio si leggono altre brevi note, difficilmente collegabili al trattato. Pertanto, quanto meno la stesura dell'indice o progetto dell'opera è databile agli anni attorno al 1552. Santori riferisce nell'*Autobiografia* (cit., vol. XII, p. 332) di aver trascorso l'anno 1552 «in casa», a Caserta, dunque, attendendo agli studi «con incredibile fervore e profitto». Aveva allora vent'anni, e il 21 dicembre prese gli ordini minori a Napoli. Sarà ordinato prete nel 1557, e si preparava, evidentemente, a diventarlo. È probabile, atteso il carattere incompiuto del *Pro confutatione* (vi ricorrono molti ff. bianchi, o riempiti solo per qualche linea, benché la partizione e titolazione interna dell'opera sia interamente delineata), che Santori abbia pensato di sottoporre l'indice, steso nel 1552, a

trine eretiche non eccede il tentativo di compilare una sorta di manuale del perfetto inquisitore (e pastore di anime), la *Deploratio calamitatis suorum temporum*, stesa regnante Pio IV (dunque tra il 1559 e il 1565) e a questi indirizzata quale *humilis admonitio* di un semplice *presbiterus*³⁴, dimostra ben altro respiro: è l'indignata denuncia della decadenza della Chiesa, infiacchita da aggressioni esterne e traviata, al contempo, da subdoli, proditori pervertimenti interni; Chiesa sulla quale regna un pontefice, Pio IV, tanto accanito persecutore dei 'carafeschi', quanto flebile, per converso, nella lotta ai nemici della cristianità; Chiesa incerta e contraddittoria nel dar mano effettiva alla riforma tridentina, con il Concilio interrotto nel 1552, e ripreso solo otto anni più tardi. La Chiesa non può scampare al morbo del proprio tempo storico, né riesce a reagirvi efficacemente. Anche nel quadro offerto da Santori – come in quello rappresentato da Bruno, si sarebbe tentati di dire – prevalgono l'«avaritia», la «cupiditas», la «rapacitas». Anche qui l'«haeresia» luterana e calvinista, lo scisma religioso, il disaccordo fra i principi cristiani, la perenne minaccia turca non risolvono tutta la prospettiva, semmai ne aggravano o ne

un autorevole protettore o amico, e che il foglietto non sia più stato adoperato a questo scopo, e vi si siano poi accumulate, col tempo, le altre annotazioni che vi compaiono. L'indice del f. 61r-v ripartisce l'opera in tre libri, ed elenca i titoli degli «articuli», quali si ritrovano poi nel corpo del trattato. Il primo libro costituisce una rapida ed elementare rassegna della dogmatica cristiana, della organizzazione e potestà ecclesiastica, della dottrina sui sacramenti. Il secondo libro, di vera e propria controversia con i protestanti, tratta della libertà e della predestinazione, della grazia e della cooperazione, della giustificazione e del valore delle opere. Il terzo libro dimostra invece carattere prevalentemente precettistico e rituale. L'autore vi illustra le pratiche di devozione, la liturgia, le feste e le solennità religiose; il culto mariano e dei santi; l'adorazione della croce; l'uso dell'incenso, dell'olio santo, delle campane, dei canti; l'arredo delle chiese e le immagini sacre; le opere di pietà e di carità; i miracoli, l'astinenza, l'obbedienza ai principi secolari, il pagamento delle decime alla Chiesa. L'articolo 33 del terzo libro, intitolato «Haereticos coërcendos et comburendos», ai ff. 421r-428v, contiene un'esortazione all'intransigenza: l'«haeresis» è definita «scelus nefandum contra Deum», e «reatus contra eius maiestatem»; occorre «interficere obstinatos hostesque atrocissimos et ideo a magistratibus et iudicibus hoc exequendum est», affinché sia estirpata la mala pianta di questo «impiorum hominum genus». Ai ff. 429r e 430v sono annotati i titoli di due articoli mai stesi, il «De libris haereticorum comburendis et lacerandis» e il «De libris recentiorum reprobatis et reprobandis». Ai ff. 433r-434r corre un capitolo «Adversus infideles, Turcasque et fidei et naturae et legis hostes pugnandum».

34. Nell'*Autobiografia* (cit., vol. XII, p. 339) Santori racconta di aver «rivoltato», intorno al 1564, alcune opere «già cominciate et interrotte dalla persecutione heretica»; fra queste, una *Deploratio praesentium temporum Ecclesiae catholicae ad Pium Quartum*. È questo il trattato *Ad Beatissimum Patrem, et dominum dominum Pium Quartum Pontificem Maximum*, conservato in B.A.V., ms. Vat. lat. 12233, ff. 7r-46r, che reca sulla costola il titolo *Deploratio calamitatis suorum temporum*, d'ora in avanti cit. come *Deploratio*.

esprimono un nodo più profondo, che stringe e soffoca la «respublica christiana», riducendola in quella desolazione senza speranza additata qualche decennio prima da Erasmo: «sine Christo deinde christiani», scrive Santori; una «ad nocendum efficax Erynnis», sfrenata «habendi rabies» e insaziabile «avaritia», ha reso i cristiani tali solo di nome, come protesta l'autore degli *Adagia*³⁵. Insomma, se è vero che per l'ancor giovane Santori gli eretici vanno senz'altro «combusti»³⁶, è altrettanto vero che questa costituisce solo una delle soluzioni – quella 'militare' – da lui immaginate per rispondere a un assillo più profondo e complesso: la sconfitta del cristianesimo come sistema di valori e di civiltà, la scristianizzazione della Chiesa un tempo fiorente in tutto il mondo, e che ora «in angustissimum Europae angulum coarctata, ibi denique discissa reperiatur»³⁷. Non si tratta soltanto della minaccia turca. È in atto un processo di svuotamento dall'interno dei principi cristiani, dell'etica cristiana, del rito e della pratica di vita³⁸.

Conspicio namque obliteratam pietatem, religionem labefactam, sacras caerimonias abrogatas, fidei integritatem schismatibus concisam, illius germanitatem pestilentissimorum dogmatum contagione corruptam, eiusdem candorem perversis opinionibus obscuratam... Ecclesiae synagogae reputantur...

Certo, la pressione esterna esercitata dai turchi infonde scoramento e alimenta divisioni, ma la crisi della Chiesa è dovuta principalmente al contemporaneo sgretolamento interno prodotto dai «latrunculi», che ripetono le gesta nefande compiute contro Nabucodonosor, re di Babilonia, inviato da Dio contro gli ebrei per punirne i peccati (I *Re*, 24-25), da altri «latrunculi», quelli che Ioaichin, il deposto e deportato re d'Israele, ha infiltrato fra i babilonesi vittoriosi³⁹:

35. Quasi ovvio il rinvio, a questo proposito, almeno agli *Adagia* più celebri: *Far pagare la gabella al morto*, *I Sileni di Alcibiade* e *Chi ama la guerra non l'ha vista in faccia*, in Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1980, nonché a Id., *Il lamento della pace*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1990.

36. Così nel *Pro confutatione*, cit., f. 421r.

37. Santori, *Deploratio*, cit., f. 8r.

38. *Op. cit.*, ff. 7v, 15v.

39. *Op. cit.*, f. 11r. Ma cfr. dal f. 10v: «Praeter publicos enim hostes, sunt et privati inimici, sunt et latrunculi, qui egressi de Syria parvulos et in fide infirmorum animas captivas ducunt. Ascendit Nabucodonosor Rex Babylonis: et factus est Ioachim servus tribus annis; et rursum rebellavit contra eum, immisitque ei dominus latrunculos

Qui sunt – avverte Santori – hi latrunculi, nisi haeresum inventores aut sectatores, vel ut fures veritatem occultant... ac insidiosa et nova dogmata afferentes fidelium animas exspoliant et iugulant.

Gli eretici sono dunque ‘corpi estranei’ alla cristianità, inoculati dall’esterno. A poco è servita l’energica azione intrapresa contro di loro da Paolo IV Carafa, la cui memoria è oltraggiata dai detrattori, infangata dai persecutori dei suoi nipoti, il retaggio del cui pontificato è stato rapidamente disperso dai nemici della sua casa⁴⁰. L’«avaritia» è di nuovo vittoriosa. Essa alligna innanzitutto nella Chiesa: «Magnum enim Ecclesiae Dei perniciem, avaritia praelatorum affert». Non può esservi fede sincera, dove regna il «pecuniae studium», a causa del quale Gesù Cristo cacciò i mercanti dal tempio di Gerusalemme, gesto che la sua Chiesa dovrebbe ripetere, per emendersi⁴¹:

... propter quod dominus Iesus Christus ieiecit de templo emptores et vendentes ac cathedras numulariorum subvertit, tunc Iudaeos et sacerdotes eorum, et nunc Christianos, et clericos, et sacerdotes nostros propter eorum avaritiam e Dei templo et sacerdotio ejiciendos significans...

La lotta per i benefici ecclesiastici, la vendita delle indulgenze, il concubinaggio, la simonia, le molteplici forme di corruzione del clero trovano in fondo indifferenti o addirittura compiaciuti i principi cristiani, che avrebbero il dovere di aiutare la Chiesa a liberarsi di tanto male. Molti principi tedeschi, gli stessi elettori laici dell’imperatore, «pertinaciter lutheranismo adhaereant», e favoriscono la diffusione dell’eresia. Il calvinismo corrode, conquista e devasta la Francia, il cui re «icto foedere Turcas, adversus Christicolae imploravat, et stipendijs in Italiae littora adduxerat», non disdegnando intese con i protestanti tedeschi⁴². Su tutti, re, principi, signori feudali, sovrasta la «rapacitas». Santori volge lo sguardo indignato alle terre dell’Italia meridionale, a lui ben note, sulle quali imperano⁴³

Chaldeorum, et latrunculos Syris, et latrunculos Moab, et latrunculos filios Ammon, et immisit eos in Iudam...».

40. Cfr. *op. cit.*, f. 21r: «Atque quantis calumniis et blasphemijs Pauli quarti Pontificis optimi, viri admirabilis, fidei pietate praeclarissimi, ac omnis generis doctrina eruditissimi recolenda memoria patuerit, et ad huc pateat, et vidimus, et audimus nunc ut cum maxime...»; il suo animo non era ispirato da null’altro, «praeter religionis incrementum, fidei integritatem, vitae sanctimoniam, virtutum amorem, malorum morum extirpationem, Ecclesiasticae libertatis conservationem, ac universalem denique bonorum morum innovationem».

41. *Op. cit.*, f. 23r.

42. *Op. cit.*, f. 32v.

43. *Op. cit.*, ff. 32v-33r.

Barones quam dira tyrannide miserrimis populis dominantur, quam execranda dominatione imperitent, quibus supplicijs vel commentis, quot dolis et fraudibus pecunias extorqueant, et subiectos gravissime concutiant, ut insatiabilem animi voraginem augendi census gratia... ut pauperum sanguinem sugant...

Altrettanto iniqui e vessatori, corrotti e venali i «praetores, iudices, caeterique magistratus», i notai, gli attuari, i funzionari civili e militari di qualunque amministrazione. Non hanno altra cura «nisi delicate vivant, ut pecunias cumulent, et omnes ipsi Rerum publicarum et civitatum honores gerant»⁴⁴. Santori non ripone fiducia e speranza neppure negli uomini di scienza, nei cultori delle arti liberali, fra i quali abbondano scettici ed eretici, imbroglioni e mendaci, come fra i giuristi e i medici⁴⁵, per non dire dei «philosophi», che «in primis mundi et totius universi creationem oppugnant, etiam animo tenus ex nihilo nihil fieri necessario ponentes, animae immortalitatem in dubium revocant: et secundas causas tam anxie perquirunt, ut primas eos ignorare omnino oporteat». Fra di loro a stento si troverà un vero cristiano, quanto, piuttosto, «plures haereticos»⁴⁶.

Quasi al grado più basso della gerarchia sociale, appena sopra la plebe, riottosa e inconsapevole, stanno infine i «mercatores», gli «artifices» e i «negotiatores», per i quali l'«avaritia» è ragione stessa di esistenza. Maestri dell'inganno e dell'imbroglione, adulteratori di merci ed esosi venditori, grassatori, indifferentemente, di ricchi e di poveri, dediti all'usura e alla speculazione, essi costituiscono un flagello pesantissimo della cristianità, un problema sociale, oltre che religioso: «miseros premunt; inopes spoliant et locupletes depauperant»⁴⁷.

Le Sacre Scritture insegnano che tutte le volte che gli ebrei caddero nell'abisso del peccato, Dio li castigò inviando un tiranno a governarli: «Ipse [*scil.*: Deus] namque dat Regem tyrannum propter scelera populorum, et excitat duos Reges, ut aliorum ulciscantur iniquitates...»⁴⁸. Così Dio punì Osea re di Israele, «propter scelera, et idolatriam, et maxima facinora», eccitandogli contro Salmanassar re di Assiria, che vinse gli ebrei e li deportò nel suo Regno; così Dio ordinò a Nabucodonosor di saccheggiare e distruggere Gerusalemme e il suo tempio, e «illa terra destructa atque desolata [Iudeos] in

44. *Op. cit.*, f. 34v.

45. *Op. cit.*, ff. 35r-v.

46. *Op. cit.*, f. 36r.

47. *Op. cit.*, f. 37v.

48. *Op. cit.*, f. 39v.

Babylonem transferre permisit...», condannando quel popolo a una terribile cattività⁴⁹. «...Utinam hodie propter eas quae nobis et a Turcis, et ab haereticis illatae sunt miserabiles clades», scrive Santori, può esser ripetuta ai cristiani la profezia di Isaia (I, 7): «Terra vestra deserta, civitates vestrae succensae igni, regionem vestram coram vobis alieni demorant...». Ma verrà di nuovo un Nabucodonosor, «ad correptionem omnium animarum errantium», a cacciare gli «alieni», a restaurare l'offesa giustizia divina⁵⁰.

La morte di Pio IV — pontefice da Santori non amato — e l'elezione di Pio V (1566) suscitavano nel futuro cardinale di Santa Severina la speranza che un'epoca migliore stesse per aprirsi nella storia della Chiesa. Egli confidava, come altri 'carafeschi', che papa Ghislieri avrebbe riportato in auge la linea di Paolo IV⁵¹. Santori svolse un ruolo assai significativo in tal senso, gettando le basi, e non solo in materia di Santo Uffizio, di una politica destinata a difficile continuità anche sotto i pontificati successivi, spesso in contrasto anche radicale — e su problemi di cospicuo interesse come la finanza papale, le guerre di Francia, la riforma dell'Indice — con gli indirizzi e le deci-

49. *Op. cit.*, f. 40r.

50. *Ibid.*

51. L'elezione di papa Pio V (7 gennaio 1566), «homo di santissima vita» (Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, p. 339), modello insuperato, per Santori, di pontefice purissimo nella fede, integerrimo nella vita morale, quanto solerte nella difesa della Chiesa e del rinnovamento tridentino (cfr. Jedin, *op. cit.*, p. 12 s.), sembrò ai seguaci dei Carafa una sorta di miracolosa reincarnazione di Paolo IV. «Dio ci ha risuscitato Paolo IV», scrisse a Santori Marc'Antonio Fiorenza, «antico servitore di Carafeschi», e guardarobiere del nuovo papa (Santori, *ibid.*), nel richiamarlo a Roma, dove, nel febbraio 1566, fu nominato consultore del Santo Uffizio e arcivescovo di Santa Severina. Nei *Libri delle mie private udienze*, sotto il 5 febbraio 1566, Santori annotò: «[Il papa] mi disse che m'aveva fatto della Congregazione dell'Inquisizione» (A.S.V., Arm. LII, t. 17, f. 5r; cfr. Pastor, *Storia dei papi*, cit., vol. VIII, p. 251). Santori trovò in Pio V — che riabilitò e promosse gli antichi sostenitori di Paolo IV e dei suoi nipoti — uno spirito affine al proprio, «nel suo zelo per la riforma della disciplina e la purità della fede» (Pastor, *op. cit.*, p. 115). Pio V rinnovò la linea di Paolo IV nella lotta all'eresia. Già membro dell'Inquisizione, papa Ghislieri diede un impulso eccezionale al consolidamento di questa istituzione. Nel febbraio 1566 costituì la Congregazione del Santo Uffizio, formata dai cardinali Scotti, Rebiba, Pacheco e Gambara, alla quale Santori fu destinato a collaborare come consultore; migliorò la legislazione in materia inquisitoriale, garantendo l'autorità del Santo Uffizio presso i principi cattolici e tutelando gli inquisitori da vendette, intralci, ritorsioni (cfr. Pastor, *op. cit.*, pp. 200-04). Santori partecipò all'attività inquisitoriale sotto Pio V, ricordata soprattutto per i processi a Pietro Carnesecchi (1567) e ad Aonio Paleario (1570), e per la tormentata causa a carico di Bartolomeo Carranza, arcivescovo di Toledo, ancora incompiuta alla morte del pontefice (1572), e della quale Santori si occupò lungamente (cfr. Santori, *Autobiografia*, cit., vol. XII, pp. 345, 347, 357; Jedin, *op. cit.*, p. 10 s.).

sioni di papi quali Sisto V e lo stesso Clemente VIII, oltre che in conflitto, di frequente palese e drammatico, con quel partito 'sistino' e 'francese' assunto a prevalente potere nel Sacro Collegio proprio grazie a Clemente, ma sorpreso da completa rovina sotto Urbano VIII, nel collasso politico, diplomatico, finanziario e spirituale che segnò l'epilogo del filo-francese Maffeo Barberini.

Anche fra Giordano Bruno da Nola, abbandonato nel 1576 il convento napoletano di San Domenico Maggiore, dove l'aria gli si era fatta irrespirabile, e forse più per malevolenza e gelosia fratesca, che per sue precise scelte sicuramente definibili come eretiche, avvertì il fascino della Roma di Pio V, e di un pontificato retto all'insegna della lotta all'eresia, del rigore e della vera pietà, della riforma morale del clero, dell'emendazione della vita dei religiosi.

Forse un giorno si riuscirà a far luce su un particolare non secondario della biografia del filosofo: quella sua pretesa, e non ancora dimostrata convocazione a Roma, tra il 1568 e il 1569, da parte di Pio V e del cardinale Scipione Rebiba, membro della Congregazione del Santo Uffizio presso la quale Santori svolgeva il compito di consultore⁵². Bruno sostenne di aver dato lezioni di arte della memoria al Rebiba, e di aver più tardi dedicato al pontefice, interessato ai suoi studi mnemotecnici, la perduta *Arca di Noè*⁵³: probabilmente una satira contro i turchi, composta — come notò Spampanato⁵⁴ — nel clima di battaglia euforica suscitato da Pio V attorno alla lega cristiana da lui organizzata, e l'arca in questione sarebbe un'allegoria della Chiesa cattolica in guerra contro gli infedeli. Del contenuto di quell'opera si è tramandato, in un luogo della *Cena de le Ceneri*, appena un ironico cenno al destino riservato, sulla biblica imbarcazione, all'«asino»⁵⁵:

52. Cfr. sull'episodio Spampanato, *op. cit.*, pp. 148-57. L'occasione fu rievocata dal Nolano al bibliotecario Cotin, a Parigi, il 21 dicembre 1585. Cfr. *Documenti parigini*, in Spampanato, *op. cit.*, p. 654 s.: «Jordanus m'a dit qu'il fut appellé de Naples à Rome par le pape Pius V et le cardinal Rebiba, amené en un coche, pour monstrier sa Mémoire artificielle, récita en hébreu à tout endroit le psolme *Fundamenta*, et enseigna quelque peu de ceste art audit Rebiba». La plausibilità di questo viaggio di Bruno alla corte del papa, sostenuta da Spampanato, fu messa in dubbio da Tocco (vd. Levergeois, *op. cit.*, p. 71).

53. Il Nolano la ricorda esplicitamente nella *Cabala del cavallo Pegaseo* e nella *Cena de le Ceneri*; un accenno è stato colto anche nel *De umbris idearum* (cfr. Lavergeois, *op. cit.*, p. 77, e G. Bruno, *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, Olschki, Firenze 1991, p. X).

54. Spampanato, *op. cit.*, p. 154-56.

55. Bruno, *Dialoghi Italiani*, cit., *Cena*, p. 79 s.; cfr. anche *Cabala*, ivi, p. 842: «... a papa Pio V, a cui consecrai l'*Arca di Noè*».

Non ti ricordi, Nolano, di quel ch'è scritto nel tuo libro intitolato *L'arca di Noè*? Ivi, mentre si dovean disporre questi animali per ordine, e doveasi terminar la lite nata per le precedenza, in quanto pericolo è stato l'asino di perdere la preminenza, che consistea nel seder in poppa de l'arca, per essere un animal più tosto di calci che di urti?

La polemica anti-asinina di Bruno ci condurrebbe molto lontano. Qui si deve però rammentare che proprio questo luogo della *Cena* è stato opportunamente adoperato per segnalare il valore anti-protestante e anti-eretico che il Nolano annette alla metafora dell'asino nello scritto dedicato a Pio V nel momento più acuto ed esaltante della lotta contro turchi ed eretici, valore ripreso e rinnovato più tardi, negli scritti del periodo inglese⁵⁶. Resta inoltre il fatto che per ragioni diverse, in ruoli e con scopi differenti, Bruno, e colui che ne sottoscriverà la sentenza di condanna a morte, lasciarono Napoli per Roma nello stesso torno di tempo, qualche anno dopo la crisi per l'Inquisizione del 1564, tra il 1566 (Santori) e il 1576 (per Bruno, anche prima di questa data, se si considera il viaggio del '68-'69). Entrambi nutrivano allora vive speranze in Pio V, papa domenicano e 'carafesco', papa riformatore e persecutore degli eretici, papa guerriero contro turchi e infedeli: auspichiamo che questo punto non debba restare ancora a lungo non chiarito.

56. Cfr. M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 47-59, dove il ricordo dell'*Arca di Noè* e del relativo luogo sull'asino nella *Cena de le Ceneri* è posto in relazione alla trasformazione della polemica anti-cristiana in polemica anti-protestante tra la prima e la seconda redazione della *Cena*, con riferimento proprio ai mutamenti di significato della metafora bruniana dell'asino. Ciliberto rende chiaro che l'«asino» dell'*Arca* dedicata a Pio V costituisce uno spunto di polemica anti-protestante: «L'*Arca di Noè* fu 'dedicata' e 'presentata' a Pio V, al secolo fra' Michele Ghislieri, già Grande Inquisitore di Santa Romana Chiesa; e come papa, massimo persecutore dell'eresia... A ben considerare i dati 'esterni' e i dati 'interni' a nostra disposizione, non era verso i cattolici che si rivolgeva, allora, la punta della polemica di Bruno. Essa andava in altra direzione. Se i connotati 'eterodossi' individuati hanno consistenza, quell'asino aveva, infatti, tratti e sembianze riformati» (*op. cit.*, p. 53).

ORESTE TRABUCCO

LO SCONOSCIUTO AUTOGRAFO
DELLA *CHIROFISONOMIA* DI G. B. DELLA PORTA*

SUMMARY.

The article discusses the recovery of an autograph manuscript of Della Porta, hitherto unknown, in the Osler Library of McGill University in Montreal. The Canadian autograph manuscript contains the original Latin text – still unpublished – of the *Chirofisonomia*, a work known only in the Italian translation by Pompeo Sarnelli, printed in 1677. The investigation of the manuscript tradition of the *Chirofisonomia* allows us to enter della Porta's laboratory, by coming to grips with a text that attempts to draw the dangerous art of chiromancy into the body of the physiognomic tradition. It probably remained unpublished because it was not possible to overcome the obstacles placed in its way by ecclesiastical censorship.

★

For the general practitioner a well-used library is one of the few correctives of the premature senility which is so apt to overtake him. Selfcentred, self-taught, he leads a solitary life, and unless his everyday experience is controlled by careful reading or by the attrition of a medical society it soon ceases to be of the slightest value and becomes a mere accretion of isolated facts, without correlation. It is astonishing with how little reading a doctor can practise medicine, but it is not astonishing how badly he may do it¹.

Sono parole di William Osler, padre fondatore della medicina cana-

* Le ricerche da me condotte sul testo originale della *Chirofisonomia* sono portate avanti nell'ambito delle attività promosse dal Comitato per l'Edizione Nazionale delle Opere di Giovan Battista Della Porta, cui esprimo un caloroso ringraziamento. Al prof. Maurizio Torrini, in particolare, devo l'ispirazione ad intraprendere i miei studi dellaportiani.

Il mio lavoro alla Osler Library è stato reso agevole e dalla gentilezza e competenza della direttrice Mrs. June Schachter e dell'intero personale della biblioteca. Qui ho potuto giovarmi dell'aiuto della dott. Faith Willis, che con inconsueta generosità mi ha messo a disposizione la sua profonda conoscenza dell'Archivio Osler. Al prof. William R. Shea della McGill University devo gratitudine per il prezioso orientamento fornitomi durante il mio soggiorno a Montreal.

1. W. Osler, *Books and men*, in Id., *A Way of Life and Other Selected Writings*, New-York-Dover 1958 (la prima edizione è Oxford 1914). *Books and men* è il testo del discorso letto il 12 gennaio 1901 all'inaugurazione della Boston Medical Library. Le parole qui trascritte sono citate in C. Pighetti, *William Osler tra scienza e utopia*, «Physis», XXX (1993), p. 83, cui si rinvia per un'introduzione al significato dell'opera di Osler.

dese. Osler fu un finissimo bibliofilo; fin dai primi anni della sua formazione prese a raccogliere libri e continuò per tutto il resto della vita, tascorsa, oltre che nel Canada natio, nell'insegnamento e nella ricerca presso importanti università europee. Volle donare la sua magnifica biblioteca alla facoltà di medicina della McGill University, prima importante tappa del suo percorso di scienziato. Tale donazione era esito di un piano preciso di politica culturale concepito negli anni: insediare in una facoltà di medicina una biblioteca allestita all'insegna della fusione di interessi scientifici ed umanistici significava consegnare alla propria giovane patria una tradizione su cui edificare gli studi medici.

Alla *Bibliotheca Osleriana*, pubblicata postuma nel 1929 ad Oxford², dove Osler terminò la propria vita da prestigioso docente universitario insignito della dignità di baronetto, è consegnata l'opera di catalogazione voluta dallo scienziato canadese dei propri pregevoli volumi a stampa e manoscritti. Al catalogo Osler premetteva un'introduzione in cui tracciava la storia della formazione della propria biblioteca e manifestava, congiuntamente alle ragioni della propria donazione, il motivo che lo aveva spinto sin dalla giovinezza a raccogliere libri: oltrepassare i confini di un paese sprovvisto di storia culturale, per aprirsi al sapere del mondo contemporaneo.

Fra gli autori del passato verso i quali Osler rivolse la propria attenzione un posto di rilievo è certamente occupato da Giovan Battista Della Porta. Nella *Bibliotheca Osleriana* i numeri 3712-3723, compresi nella sezione della *Bibliotheca Secunda* dove compaiono le opere di autori importanti, ma non immediatamente in rapporto alla storia della scienza e della medicina, sono occupati da opere dell'aportiano³. Con i numeri 3712 e 3713 sono contrassegnate la quarta edizione della *Magia naturalis* in 4 libri (Anversa 1562) e la prima edizione della traduzione italiana di tale testo (Venezia 1560); con i numeri 3714-3717 la prima edizione del *De humana physiognomonia* in 4 libri (Vico Equense 1586) e la seconda (Francoforte 1618) e la terza (Rouen

2. Il titolo completo è *Bibliotheca Osleriana. A Catalogue of books illustrating the History of Medicine and Science collected, arranged, and annotated by Sir William Osler, Bt. and bequeathed to McGill University*. Ne esiste una ristampa del 1969 (McGill Queen's University Press Montreal and London). Sulla storia della biblioteca AA.VV., *The Osler Library, Osler Library, McGill University, Montreal 1979*. La Osler Library of History of Medicine è attualmente collocata negli edifici della Facoltà di Medicina della McGill University.

3. *Bibliotheca Osleriana*, cit., pp. 339-40.

1650) edizione della seconda redazione in 6 libri e una sua traduzione francese ottocentesca (Parigi 1808); con i numeri 3718-3719 la prima (Napoli 1589) e la quarta (Rouen 1650) edizione della *Phytognomonica*; col numero 3720 la prima edizione del *De refractione* (Napoli 1593); col numero 3721 la prima edizione del *De refractione* (Napoli 1593); col numero 3721 la prima edizione del *De furtivis litterarum notis vulgo de ziferis* in cinque libri (Napoli 1602); col numero 3722 la traduzione italiana dei *Pneumaticorum libri tres* (Napoli 1606); col numero 3723, infine, la terza edizione della *Coelestis physiognomonica* (Leida 1645).

Nella sezione riservata ai manoscritti la scheda n. 7618 registra:

PORTA (GIOVANNI BATTISTA), 1536?-1615.

7618. In Latin, on paper: written about 1600 in Italy by G.B. Porta: 10 1/4 × 7 3/4 in., 34 leaves: with drawings (see below): in contemporary limp vellum binding.

«Joannis Baptistae Portae Neapolitani, de ea Naturalis Physiognomiae parte quae ad manuum lineas spectat libri duo» (foll.5v, 22), with preface (*beg.* «In omni studiorum meorum»); text *beg.* «Humani corporis partium, quo nihil divinatorum operum est admirabilius», and is illustrated by pen and ink drawings of hands, talons and paws. This, as a pencil note on the inside of the front cover testifies, is in the autograph of the author, of whom an engraved portrait is inserted as fol. I, and is the Latin original of an Italian translation published at Naples in 1677 under the title «Della Chirofisionomia».

«279», «296» and «M.vii.ii», in unknown libraries. Bought as lot 105 at Sotheby's sale I March, 1917⁴.

Seymour De Ricci, nell'allestire il suo *Census of Medieval and Renaissance manuscripts in the United States and Canada*, tenne conto delle notizie fornite dalla *Bibliotheca Osleriana*, registrando la presenza del manoscritto autografo dellaportiano. Ciononostante, né la segnalazione della *Bibliotheca Osleriana*, né questa seconda sono state sino ad oggi colte⁵.

L'autografia del ms. canadese si rivela *prima facie* a chi abbia familiarità con la grafia dellaportiana, e trova sicura conferma nel confronto con gli autografi certi che di Della Porta si conservano.

4. Ivi, p. 684.

5. *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada* by Seymour De Ricci with the assistance of W.J. Wilson, Kraus Reprint Corporation, New York 1961, II, pp. 2228 (cito dalla ristampa anastatica dell'edizione 1937). Unica, anch'essa trascurata, eccezione è quella di Lynn Thorndike, che in una nota del volume VI della sua *History of Magic and experimental Science* (Columbia University Press, New York 1951¹, p. 163) riferiva senza altro aggiungere dell'esistenza del manoscritto, peraltro non rinviando né alla *Bibliotheca Osleriana* né al *Census* del De Ricci.

Il codice 7618 della Osler Library (cm. 25,5×19,5), con legatura originale in pergamena molle, è scritto su carta giallina di medio spessore con rare macchie d'inchiostro e frequenti aloni rugginosi. Consta di 1 carta incollata sulla faccia interna della coperta anteriore + 4 quaderni + 2 carte, di cui la seconda è incollata sulla parte interna della coperta. Ha numerazione moderna a matita in alto a destra; il secondo ed il terzo fascicolo recano la numerazione ad inchiostro coeva in basso a sinistra. Sono bianche le cc. 2v, 21v, 34v. Contiene: due pagine (cm. 32,6×19,3; il foglio, a causa della maggior lunghezza, è piegato, perché possa essere contenuto nel ms., all'altezza di cm. 25,3) tratte dal secondo tomo dell'opera di Isaac Bullart *Academie des sciences et des arts* (Parigi 1682, pp. 119-20) ed inserite per incollatura, in cui compaiono in successione l'ultima pagina del medaglione dedicato al Clavio e un ritratto di Della Porta; la mano moderna che ha apposto la numerazione inizia il computo da questo foglio incluso ad un'altezza cronologica imprecisata. C. 2r: IOAN-NIS BAPTISTAE PORTAE/NEAPOLITANI/De ea Naturalis Physiognomoniae parte, quae ad/manuum lineas spectat/LIBRI DUO/Quibus eadem ab impuris, vanisque observationibus, quae/hucusque ab Empiricis conspurcata remansit, vindicatur/naturalibusque solummodo patefactis coniecturis, inania, ridiculaque impostorum commenta rejiciuntur, ac eliminantur. CC. 3r-5r: PROOEMIUM ad Lectorem. CC. 5v-21v: IOAN. BAPT. PORTAE NEAPOL./LIBER PRIMUS. CC. 22r-34r: IOAN. BAPTISTAE PORTAE NEAPOL./De ea Physiognomoniae parte, quae ad manus spectat/LIBER SECUNDUS. Il testo è vergato di pugno di Della Porta in scrittura calligrafica con inchiostro marrone. Le molte illustrazioni che accompagnano il testo sono disegnate con lo stesso inchiostro, probabilmente dalla stessa mano, eccezion fatta per quelle a c. 7r e c. 8r per le quali si è usato inchiostro nero (ma le cifre contenute nella seconda di queste figure sono segnate con l'inchiostro dominante nel ms.). Il trapasso da carta a carta è segnalato dal richiamo. Le antiche segnature sono apposte sulla legatura: sul dorso «296» è ripetuto in alto ed in basso; «279», compreso fra due tratti in alto e due in basso, ha 2 sulla costola e 79 sulla coperta; in basso al centro sulla coperta si legge «n° 279»; in alto al centro, spostato sulla sinistra, «M.VII.II». Nell'interno della coperta anteriore si legge, scritto a matita da mano ottocentesca in alto: «Autografo del Porta, confrontato colle Lettere che esistono in Casa del Duca Massimo»; al centro, a matita: «NA.3.» e subito sotto: «N.N.I 12», su cui è tirato un tratto orizzontale. Segue, ancora al centro, la scheda del ms. rita-

gliata dalla *Bibliotheca Osleriana* (cm. 7,8×7,4) ed incollata, a destra della quale compare un'annotazione marginale a matita di mano novecentesca. In basso a sinistra la segnatura attuale «7618» a matita, ed al centro l'*ex-libris* della biblioteca di William Osler: «FROM/ THE LIBRARY/OF/SIR WILLIAM OSLER, BART./OXFORD». L'ultima carta, il cui *verso* è incollato sull'interno della coperta, contiene in alto la scheda ritagliata dal catalogo dell'asta di Sotheby (cm. 5×13,1) con un'annotazione marginale a penna; sotto a sinistra un cartiglio (cm. 9×6,8) contenente una nota dattiloscritta, cui segue in basso una nota a penna; accanto una lettera (cm. 18,2×11,5) incollata lungo il bordo superiore, al di sotto della quale sono due strisce di carta azzurro-chiaro (cm. 26,3×10,4), incollate anch'esse lungo il bordo superiore l'una sull'altra, scritte dalla stessa mano solo sul *recto* e contenenti una lista di mss.⁶.

Qualche parola va spesa in merito alle annotazioni di mano moderna e ai documenti inseriti nel codice. L'annotazione marginale alla scheda del ms. ritagliata dalla *Bibliotheca Osleriana*, firmata «W.W.F.», è di mano di William Willoughby Francis, allievo di Osler, primo bibliotecario della Osler Library ed editore, con R.H. Hill della Bodleian Library e Archibald Malloch bibliotecario della New York Academy of Medicine, della *Bibliotheca Osleriana*, in conformità alle volontà del maestro⁷. L'annotazione apporta una precisazione in merito al dubbio relativo alle notizie fornite dalla *Bibliotheca Osleriana* circa l'acquisto del ms., affacciato da De Ricci nel proprio *Census*, che scrive: «Stated to have been obtained in a sale by Sotheby (London, 1 March 1917, n. 105), but this reference is apparently incorrect.⁸» Annota il Francis: «De Ricci "Census" says/this reference] is "apparently/incorrect". See/note inserted at end/(book cover)». La nota dattiloscritta nella carta incollata sulla faccia interna della coperta posteriore avvisa: «S. de Ricci "Census", / vol. 2, 1937, p. 2228,/says that our pr(eceding) ref(erence) to/Sotheby, 1 Mar(ch), 1917,/n. 105 is "apparently/incorrect". The old acc/ession bk. (# 8283) enters/it under 19 Mar(ch), 1917, as/from Sotheby. No price

6. Il ms. non è datato: per una proposta di ricostruzione della storia del testo cfr. qui nota 20.

7. W.W. Francis (1878-1959) ricoprì la carica di direttore della Osler Library dal 1929, anno di fondazione, fino all'anno di morte. Un suo agile profilo in E.H. Bensley, *McGill Medical Luminaries*, Osler Library, McGill University, Montreal 1990, pp. 114-17 (è il primo numero degli *Osler Library Studies in the History of Medicine*).

8. S. De Ricci, *Census*, cit., p. 2228.

is/entered (apparently £ 30)». Seguono a penna la data «1938» e la firma con l'aggiunta: «Quaritch's bill, found 1941,/inserted here shows that/we were correct». La ricevuta di Quaritch, non confluita nella documentazione che correda il codice, ma che ho potuto ritrovare nell'archivio della Osler Library, conferma quanto asserito dal Francis. Il ms. fu effettivamente acquistato ad un'asta londinese di Sotheby's il primo marzo 1917 con la mediazione del libraio antiquario Bernard Quaritch per 30 sterline. Quaritch riscosse da Osler il 10% per la commissione, sicché il costo complessivo dell'operazione d'acquisto fu di 33 sterline. Il ritrovamento della ricevuta provvede pure a confermare e chiarire l'annotazione di mano di William Osler in margine alla scheda ritagliata dal catalogo della vendita, in cui si legge: «Sotheby March I 1917/ "Ollen Properties"/no more/30».

Osler nutrì grande interesse per i manoscritti dellaportiani. Lo dimostra la lettera che compare incollata sulla carta che ospita le annotazioni appena trascritte. Essa, come rivela l'intestazione, è inviata il 9 marzo 1917 – negli stessi giorni in cui si compie l'acquisto del ms. 7618 – ad Osler da un funzionario del British Museum, J.P. Gilson, il quale scrive:

«Dear Sir William

I do not think any of our «Battista Porta Mss. have any claim note «autograph. The most interesting is the «Metoposcopia, 22687, in which the same «set of engraved heads is used for the «two treatises: Cardanus, f.1, and B. Porta, f. 100.

Your sincerely
J.P. Gilson

Non sfugga che l'attenzione del mittente cade su quel codice Additional 22 687 della British Library, in cui Giovanni Aquilecchia ha rinvenuto una *Metoposcopia* attribuita a Della Porta, la cui edizione ha curato accogliendo il dato documentario⁹.

La lista di mss. dellaportiani, contenuta nelle due strisce di carta sottostanti la lettera del Gilson, è preceduta dall'annotazione – d'al-

9. G. B. Della Porta, *Metoposcopia*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1990. Ma si vedano pure dello stesso studioso *La sconosciuta Metoposcopia di G.B. Della Porta, di una differenziata del Cardano e di quella del Magini attribuita allo Spontoni*, «Filologia e critica», X (1985), pp. 307-24 e «*In facie prudentis relucet sapientia*». *Appunti sulla letteratura metoposcopica tra Cinque e Seicento*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXV (1986), pp. 310-30, poi in M. Torrini (a cura di), *Giovanni Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Guida, Napoli 1986, pp. 199-228.

tra mano da quella che compila l'elenco – «B.M.». L'abbreviazione va senz'altro sciolta in «B[ritish] M[useum]», come sta a provare il fatto che si tratta per la gran parte di manoscritti Sloane. Alcuni testi dellaportiani sono contenuti in codici miscellanei e non risultano inventariati nel *Catalogue of the manuscripts preserved in the British Museum*, sicché la loro individuazione dovè essere il frutto di un'accurata ricerca¹⁰. Ciò, considerato unitamente al testo della lettera del Gilson, palesa l'ampiezza dell'interesse nutrito da Osler per l'opera di Della Porta.

2. Il testo originale latino della *Chirofisonomia* – uso per maggiore comprensibilità il titolo della traduzione italiana del Sarnelli – costituisce, insieme alla grande e selvosa *Taumatologia*, la parte tuttora inedita della produzione di Giovan Battista Della Porta. I recenti interventi di Ada Alessandrini e di Gabriella Belloni Speciale nulla hanno aggiunto agli studi del Gabrieli sulla tradizione manoscritta dell'opera in questione, limitandosi a reiterarne le conclusioni in gran parte inesatte¹¹. Ancora al Gabrieli converrà dunque richiamarsi per ripercorrere le vicende testuali di una delle più tormentate opere di Della Porta. Il grande storico dell'Accademia dei Lincei, nel redigere nel 1932 il contributo dellaportiano nell'ambito della propria *Bibliografia lincea*, mostrava di conoscere la sola versione del testo compiuta dal Sarnelli e pubblicata nello stesso anno 1677 in appendice all'edizione della *Magia* italiana – edizione curata dal Sarnelli stesso per

10. Sulla prima striscia si legge: «B.M./Porta (Iohanne/Baptista Della)/Magia naturalis,/17th cent./Sloane 2117, ff. 866-94/Magia naturalis, Book III., translated/ by J. O., 17th cent./Sloane 3164, ff. 1-166/Selectiora ex ejus/Magia naturali, ab H. Platt scripta,/17th cent./Sloane 2203, ff. 100-102/Quaedam ex ejus/Magia naturali/ 17th cent./Sloane 3118, ff. 504-521b./De quinta essentia/vini, extracti 17th cent./ Sloane 3634, f. 72 b». Sulla seconda si legge: «Metoposcopia, /17th cent./Add. 22687 f. 100./Compendium of the/ 20 books de Magia/naturali, in Spanish/The author's name/appears to be Sam./de Polis. The book/formerly belonged/to Thomas Hearne. /16th cent./Harley 3498». Per i primi due *excerpta* della prima lista cfr. S. Ayscough, *Catalogue of the manuscripts preserved in the British Museum hitherto underscribed ...*, London, printed for the compiler by John Rivington ... 1782, II, p. 862 e I, p. 426. Gli altri sono contenuti nell'ordine in: *Medical Receipts and Prescriptions, for which the names of the Writers, or Collectors, cannot be ascertained* (ivi II, p. 631); Jacobus de Poirier Med. Ambrosiensis, *Collectanea ex variis auctoribus medicis, chymicis, chirurgicis, & c.* (ivi, II, p. 576); Robert Kellum, *Chymical and alchymical collection and processes from various authors*, 10 voll. (ivi, I, p. 486: è il terzo volume della collezione).

11. Cfr. A. Alessandrini, *Cimeli lincei a Montpellier*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1978, pp. 94-96 e G. Belloni Speciale, *Gli inediti di Giovan Battista Della Porta*, in G. Canziani-G. Paganini (a cura di), *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 122-34.

l'amico stampatore Antonio Bulifon – e singolarmente in formato minore¹². Tre anni dopo, nelle proprie *Spigolature dellaportiane*, il Gabrieli ritornava sui problemi testuali della *Chirofisonomia*, avendo presente con la traduzione italiana due manoscritti, il Brancacciano V.C. 14 della Biblioteca Nazionale di Napoli e il testo conservato nel codice miscelaneo H. 169, contenente le opere dellaportiane inedite, della Facoltà di Medicina di Montpellier. Così dava conto della tradizione manoscritta presa in considerazione:

Messo a confronto il testo di questo ms. [Branc. V.C. 14] con quello della versione italiana eseguita dal Sarnelli e stampata in due formati nel 1677, si ritrae con sicurezza che il traduttore non ebbe sottocchio, nell'esemplare fornito all'editore Bulifon da Lorenzo Crasso, una copia del ms. Brancacciano, né il ms. stesso, sì piuttosto più breve copia, e senza i disegni o illustrazioni; onde questa traduzione sarnelliana contiene appena una metà dell'opera originale quale ci è conservata nel presente esemplare.

Il ms. Brancacciano è dunque il più completo, e credo la copia pulita originale dell'opera, scritta forse dal nipote del Porta, Filesio Costanzo, figlio di Cinzia e anche lui Linceo, con amplissime aggiunte, quasi certamente autografe di Gio. Batta.

Esso rappresenta nella forma più sicura e completa l'opera di Della Porta: forse l'originale, certo non quella da cui fu tratto l'apografo 169 di Montpellier¹³.

Il Gabrieli conduceva le proprie indagini su una mole enorme di materiali, sicché non appare strano che a volte incorresse in approssimazioni. Va inoltre detto che la situazione testuale che gli si offriva in questo caso era non poco intricata: i mss. e la traduzione a stampa

12. Cfr. G. Gabrieli, *Bibliografia Lincea. I. – G.B. Della Porta. Notizia dei suoi manoscritti e libri, edizioni ecc., con documenti per gran parte inediti*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Cl. sc. mor, stor. e filol., s.VI, VIII (1932), pp. 252-54. La *Chirofisonomia* compare con numerazione propria in appendice al volume in 4° *Della Magia Naturale del Sig: Gio: Batt. della Porta Linceo Napolitano libri XX tradotta da latino in volgare, e dall'istesso Autore accresciuti, sotto nome di Giov. De Rosa V.I.P., con l'aggiunta d'infiniti altri segreti, e con la dichiarazione di molti, che prima non s'intendevano. In questa nuova Editione, migliorata in molti luoghi, che nella prima stampa si leggevano scorrettissimi, accresciuta d'un Indice copiosissimo, e del Trattato della Chirofisonomia non ancora stampato, tradotto da un Ms. Latino*, Napoli, appresso Ant. Bulifon 1677. L'edizione separata in 8° ha il frontespizio *Chirofisonomia del Sig: Gio: Battista della Porta Napolitano Tradotta dal Sig: Pompeo Sarnelli...*, Napoli, appresso Ant. Bulifon, 1677.

13. G. Gabrieli, *Spigolature dellaportiane*, «Rend. Acc. Naz. dei Lincei» Cl. sc. mor., stor. e filol., s. VI, VIII (1935), pp. 496-97. Per la descrizione del ms. napoletano v. ivi, p. 494 e pp. 498-501. Per una accurata descrizione del codice H.169 cfr. A. Alessandrini, *Cimeli lincei*, cit., p. 87 e G. Belloni, *Nota al testo*, in G.B. Della Porta, *Criptologia*, a cura di G. Belloni, Centro Internazionale di studi umanistici, Roma 1982, pp. 111-13. In questo ms. la *Chironomia* occupa le pp. 291-382.

contenevano ciascuno un testo differente. Delle notizie sopra riferite, solo la prima e l'ultima risultano esatte. La prima è ricavata dalla parole dello stesso Sarnelli: «Le figure, che qui promette l'Autore, non l'habbiamo trovate nel Manoscritto, o per non dilettersi di dipintura chi l'ha trascritte, o perché l'Autore non anco le haveva ridotte a perfettione»¹⁴. I due mss. conosciuti dal Gabrieli sono entrambi illustrati, quindi il Sarnelli lavorò su un codice non pervenutoci.

Il ritrovamento di un ms. autografo della *Chirofisonomia* permette ora di fissare un punto fermo dal quale partire per la classificazione dei mss.

Il ms. Brancacciano, vergato su due colonne, contiene in quella sinistra il medesimo testo dell'autografo. Da questo discende, come dimostra il fatto che ne riproduce il testo anche con gli errori d'autore dovuti a *lapsus calami*: ad esempio c. 3v *desidere* per *desistere*, c. 18v *melior* per *molliter*, c. 20v *habet* per *habes*, e ne aggiunge un gran numero di propri, sin nel titolo: ad esempio c. 2r *solummodo/solumodo*, *commenta/comenta*, *eliminantur/elimantur*; c. 3r *posteritati/prosperitati*, *minimum/nimum*, *venditare/vendicare*¹⁵. Tra l'autografo ed il ms. Brancacciano deve porsi un *codex interpositus*, giacché le numerose lacune che il secondo presenta non sono spiegabili con le condizioni materiali del primo, ed inoltre errori come *comenta* ed *elimantur* si giustificano per mancata interpretazione del segno di abbreviazione che non compare nelle parole dell'autografo. Il ms. che il Sarnelli ebbe a disposizione recava lo stesso testo dell'autografo e della colonna sinistra del Brancacciano. Quanto alle annotazioni che quest'ultimo presenta nella colonna destra, esse non possono essere di Della Porta, né concepite né vergate da lui. Il *ductus* è evidentemente dissimile da quello degli autografi dellaportiani; alle pp. 12 e 55 i riferimenti a Della Porta sono in terza persona, ma ciò che più importa è che le annotazioni sono in gran parte trascrizioni della *Chiromantia* di Cardano e traduzioni della *Chyromantiae et Physionomiae Anastasis* di Cocles, fondatori di una tradizione chiromantica che Della Porta confuta con toni di aspra polemica¹⁶. Il Gabrieli vide bene, invece, circa le forti differen-

14. P. Sarnelli, *Avvertimento dell'interprete*, in G.B. Della Porta, *Chirofisonomia*, cit., p. 26 (avverto una volta per tutte che citerò sempre dall'edizione separata in formato minore).

15. Do, naturalmente, a sinistra la lezione del ms. autografo e a destra quella del Brancacciano – in cui le lezioni sono alle pp. [I] e [III].

16. Sulla colonna destra di p. 12 si legge: «ut in coelesti Physogn. Porta asserit» e sulla colonna destra di p. 55 «ut et [iam] Porta hic». La *Chiromantiae ratio et praedictiones* di Cardano costituisce il cap. LXXVIII del quindicesimo libro dei *De rerum varie-*

ze che il codice di Montpellier presenta rispetto agli altri due codici. Si tratta di varianti macroscopiche, che interessano innanzitutto il titolo dell'opera, cosa di non poco momento, se monsignor Sarnelli, appellandosi all'autorità di Martin Del Rio¹⁷, così giustificava il recupero dell'inedito dellaportiano:

E però il nostro Autore non ha voluto dar Titolo di Chiromantia al suo Trattato, che va diretto contro de Chiromanti impostori; ma più tosto di Parte della Fisionomia... Onde io questo Trattato più acconciamente l'ho chiamato *Chirophysiognomia*, però che l'Autore su le stesse fondamenta della Fisionomia, fonda i principij della cognitione delle linee della mano; che se ivi (il che è lodato dal Rio) da' costumi de gli altri animali, indaga quelli dell'huomo, se v'intercede somiglianza in qualche particolarità¹⁸.

Il titolo recato dal codice di Montpellier è *Naturalis Chironomiae libri duo. In quibus manuum scissurae vitae indices non temere sed philosophicis rationibus demonstrantur*, quello che leggiamo nell'autografo canadese è invece *De ea Naturalis Physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat. Libri duo. Quibus eadem ab impuris vanisque observationibus, quae hucusque ab Empiricis conspurcata remansit, vindicatur naturalibusque solummodo patefactis coniecturis, inania ridiculaeque impostorum commenta rejiciuntur ac eliminantur*. Non è questa la sede in cui dar conto approfonditamente dell'intera vicenda testuale della *Chirofisionomia*. Basti aggiungere che le differenze fra i due codici – ne riferisco solo alcune macroscopiche – riscontrate nel titolo, nel proemio dell'opera che nel ms. canadese è molto più ampio e fortemente polemico verso gli *auctores* della tradizione chiromantica come Cocles – definito per scherno nient'altro che *barbitorensor*, mentre nel proemio contenuto nel ms. montepessulano è ricordato con parole di stima – e nella presenza nell'autografo di un capitolo, che apre il secondo libro, intitolato «*Quam inaniter circulatores empyrici de lineatis et illineatis manibus dijudicent*», non attestato

tate libri XVII..., Basileae 1557, pp. 557-65. Sulla *Chyromantiae et Physiognomiae Anastasis cum approbatione magistri Alexandri Achillini*, Bononiae 1504 di Bartolomeo Cocles cfr. le importanti pagine di P. Zambelli, *Aut diabolus aut Achillinus. Fisionomia, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, «Rinascimento», s.III, XVIII (1978), pp. 59-86 e della stessa *L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 287-92. Sui caratteri della polemica dellaportiana cfr. *infra*.

17. Sulle posizioni del gesuita Martin Del Rio rispetto alla chiromanzia si veda la *Quaestio de Chiromantia*, quinta del terzo capitolo del quarto libro, nei suoi *Disquisitionum Magicarum libri sex in tres tomos partiti...*, Moguntiae, apud Ioannem Albinum, 1603, II, pp. 201-6.

18. P. Sarnelli, *Proemio*, in G.B. Della Porta, *Chirofisionomia*, cit., pp. 5-7.

nel codice di Montpellier, inducono con forza a distinguere differenti redazioni¹⁹. Quale sia la direzione del processo redazionale credo possano già a tutta prima suggerire le acute parole del Sarnelli sopracitate: le varianti instaurative e sostitutive dell'autografo, di cui ho riferito, paiono essere frutto di una seconda redazione in cui Della Porta tenta di portare a compimento il progetto di inclusione della materia chiromantica nell'ambito del proprio *corpus* fisiognomico, esprimendo più decisamente il distacco da una tradizione giudicata sospetta e priva di solidi fondamenti teorici.

3. Il ms. autografo canadese è un documento autorevole da cui partire per ricostruire le vicende della storia di un testo probabilmente non pervenuto alle stampe per non aver ottenuto la licenza da parte della censura. Nel carteggio tra Della Porta e Federico Cesi negli anni 1608-1610 si menziona tre volte il trattato chiromantico, per il quale Della Porta sollecita l'ottenimento della licenza per stampare mediante l'autorevole intervento del Cesi: due volte con il titolo tramandato dal ms. montepessulano, ossia *Chironomia*, ed una volta col titolo *Chiromantia*²⁰. Sembra persuasivo ipotizzare che il mancato *imprimatur*

19. Per una puntuale disamina della situazione ecdotica, in questa sede affrontata solo per grandi linee, rimando all'imminente edizione critica cui attendo. Il *Prooemium ad lectorem* occupa nell'autografo le cc. 3-5r, il primo capitolo del secondo libro c. 22r-v.

20. Per il carteggio Cesi-Della Porta cfr. G. Gabrieli, *Giovan Battista Della Porta. Da documenti per gran parte inediti*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), pp. 361-83. Le lettere cui mi riferisco sono scritte da Della Porta a Cesi in data 9 ottobre 1608, 28 agosto 1609, e la terza, senza indicazione del giorno e mese, al principio del 1610 (ivi, pp. 369-71). Sul significato della relazione Della Porta-Cesi v. le magistrali pagine di E. Garin, *Fra '500 e '600: scienze nuove, metodi nuovi, nuove accademie*, in *Convegno celebrativo del IV centenario della nascita di Federico Cesi*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1986, pp. 29-49, anticipato in «Nuncius», I (1986), pp. 1-23, poi raccolto in E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 29-48. Le lettere di Della Porta a Cesi sono documenti preziosi per la ricostruzione della storia del testo. Assolutamente inaccettabile è l'asserzione del Gabrieli, che, considerando una nota scritta sul *recto* di un foglio pergameneo anteposto al testo contenuto nel ms. Brancacciano («20 maij 1581 Liber chiromanti[ae] A di... Io. Lattantio Casa»), scrive: «Abbiamo dunque nel ms. Brancacciano il termine ante quem per la composizione della *Chironomia*: maggio 1581» (*Spigolature dellaportiane*, cit., p. 501). Il Gabrieli non rileva che la nota è apposta su un cartiglio, contenente sul *recto* il disegno di una mano con le linee ed i monti associati ai simboli astrologici ed incollato su uno spazio rettangolare ricavato con un ritaglio nel foglio, praticato per rendere visibile quanto scritto sia sul *recto* che sul *verso*. L'annotazione è di mano chiaramente diversa da quella che verga il testo del ms. Brancacciano ed il cartiglio – di non identificata provenienza – è incollato su un foglio pergameneo aggiunto in un secondo tempo, all'atto della legatura, ai fasci-

abbia indotto Della Porta ad enfatizzare nel processo di revisione un aspetto centrale dell'opera, consistente nell'adozione anche per la chiromanzia dei principi che avevano guidato le sue precedenti ricerche fisiognomiche. Conferire alla chiromanzia basi filosofiche salde e sottrarla alla condanna dell'autorità religiosa era impresa di non poca portata. La chiromanzia era arte divinatoria interdetta dalla bolla *Coeli et Terrae Creator* del 1586 di Sisto V²¹ e considerata pratica priva di fondamento, esercitata da ciarlatani, a partire da Pietro d'Abano, che la trovava inconciliabile con le valide premesse teoriche della

coli contenenti la copia del testo dellaportiano. I costanti riferimenti alle opere fisiognomiche stampate tra il 1586 ed il 1603, già presenti nel testo del codice montepesulano, inducono a datare questo, che io giudico come prima redazione, successivamente alla pubblicazione della *Coelestis physiognomoniam*, apparsa nel 1603. Riporto alcuni dei rinvii, tra i quali spicca per precisione l'ultimo: «Sed cum humanam Plantarum, et Coelestem Physiognomoniam describerem novi summum rerum opificem, et Creatorem in cunctis suis operibus eandem Normam, et ordinem servasse» (p. 302); «... quemadmodum in humana et coelesti Physiognomoniam fiximus» (p. 311); «... quae libro de coelesti Physiognomoniam diximus» (p. 370); «Nos fuis in coelestis Physiognomoniam 5° lib[r]o recensuimus» (p. 376). Ancora nel 1610 Della Porta, scrivendo al Cesi in attesa della licenza di stampa, si riferisce al proprio trattato chiromantico con il titolo di *Chironomia*. Ritengo dunque si possa affermare che la redazione seriore contenuta nell'autografo debba porsi dopo quella data, in cui più che mai incerta è la sorte dell'opera, esposta ai rischi della censura. Non credo osti a questa ricostruzione quanto si legge a c. 32v dell'autografo – il testo è assente nel codice di Montpellier: «... cum numquam septuaginta annorum spatio tantarum manuum multitudines lustranti mihi videre licuerit». Negli anni che interessano il presente discorso Della Porta si esprime più volte con precisione in merito alla sua età; in tre lettere a Federico Borromeo tra il 1610 ed il 1612 scrive in ordine: «Ho già dato fine ad un libro intitolato Taumatologia, dove sono scritti da 500 secreti provati da me in spatio di 75 anni»; «Spero mandargli il mio libro della Taumatologia... Sono circa 500 secreti, probati in l'età di 76 anni»; «Aspetto da Roma la licenza di stampar l'indice della mia Taumatologia... ove sono le fatiche di 77 anni mie» (cfr. G. Gabrieli, *Bibliografia*, cit., pp. 268-70 e G. Belloni, *Conoscenza magica e ricerca scientifica in Giovan Battista Della Porta*, in G.B. Della Porta, *Criptologia*, cit., pp. 94-96). D'altronde, nella lettera dedicatoria premessa all'*Indice* della *Taumatologia*, nell'*Indice* stesso e nel proemio della *Criptologia*, operetta collegata alla *Taumatologia*, Della Porta usa tali parole: «La chiamo [la *Taumatologia*] grande, per la spesa grande, fatiche, sudori di 70 anni...»; «Mi glorio più d'haver scoperta questa fraude de' Demonij, che quanto habbi mai fatto in mia vita nell'età di 70 anni...»; «Nec parum mecum exulto septuaginta annorum spatio (et si non aliud) hoc solum cognovisse» (cfr. G. Belloni, *Conoscenza*, cit., p. 87 e *Nota al testo*, p. 138, in G.B. Della Porta, *Criptologia*, cit.). Sebbene la formula «septuaginta annorum spatio» interpretata alla lettera rimandi al 1605, la contiguità cronologica del trattato chiromantico e della *Taumatologia*, entrambe opere inedite – sempre citate insieme nelle lettere dell'autore al Cesi fino al 1610 –, cui Della Porta lavora negli ultimi anni della propria vita, ritengo autorizzi la collocazione in un tempo posteriore.

21. Leggo la bolla in *Magnum Bullarium Romanum*, Luxemburgi, Sumptibus Andreae Chevalier, Bibliopolae & Typographi, 1727, II, pp. 553-55.

fisiognomica, fino a Martin Del Rio, che la attribuiva agli zingari, visti come forza destabilizzante dell'ordine sociale²². Gli autori che l'avevano rilanciata nel Rinascimento figuravano rigorosamente nell'*Index librorum prohibitorum* come *auctores primae classis*: vi erano compresi Bartolomeo Cocles, Andrea Corvo, Patrizio Tricasso, Antioco Tiberto e Giovanni da Indagine²³.

Sulla chiromanzia pesava inevitabilmente il suo dominante carattere di tecnica divinatoria, fortemente indebitata con l'astrologia giudiziaria. Della Porta aveva scontato sulla propria pelle l'azione inquisitoriale messa in moto della bolla di Sisto V: nel 1592 gli era stata vietata – sotto minaccia di scomunica – la pubblicazione a Venezia della traduzione italiana del *De humana physiognomonia* in 4 libri²⁴. Già il testo del *De umana physiognomonia* del 1586 evidenziava che l'indagine fisiognomica era portata avanti con un preciso progetto di classificazione della realtà naturale, così da oltrepassare abbondantemente i confini del dominio dell'astrologia; d'altronde, l'autore, pubblicando nello stesso anno della bolla *Coeli et Terrae Creator*, cercava di mettersi al riparo, aggiungendo a stampa iniziata – come può desumersi dalla vistosa differenza dei caratteri – in coda alla dedica a Luigi d'Este, tale proposizione:

Haec scientia coniecturalis est, nec semper optatum assequitur finem: cuius signa naturales tantum propensiones indicare possunt, non autem actiones nostrae liberae voluntatis, vel quae ex vitioso, vel studioso habitu dependent: nam in bonis, malisque actionibus, quae in nostra potestate sunt, virtus, & vitium consistunt, non autem in propensionibus, quae in nostra voluntate non sunt²⁵.

Nell'edizione del 1602, memore dei disagi patiti, Della Porta avrebbe

22. Sulla fisiognomica nel pensiero di Pietro d'Abano e sul suo disinteresse per la chiromanzia E. Paschetto, *La fisiognomica nell'enciclopedia delle scienze di Pietro d'Abano*, «Medioevo», XI (1985), pp. 97-111. Per il Del Rio cfr. nota 17.

23. *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo...*, Romae 1596, pp. 31, 34, 41, 62.

24. Cfr. P. Lopez, *Sui rapporti di G.B. Della Porta con il Sant'Uffizio*, in Id., *Inquisizione Stampa e Censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del Delfino, Napoli 1974, pp. 253-59 e G. Aquilecchia, *Appunti su G.B. Della Porta e l'Inquisizione*, «Studi Secenteschi», IX (1968), pp. 3-31, poi raccolto in Id., *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-54. V. inoltre G. Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, in M. Torrini (a cura di), *Giovane Battista Della Porta*, cit., pp. 167-97, ora raccolto in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 167-90.

25. G.B. Della Porta, *De humana physiognomonia libri IIII*, Neapoli, apud Iosephum Cacchium, 1586, p. n.n.

aggiunto in apertura un capitolo intitolato «Permultas divinationum scientias vanas, falsas, & perniciosas esse: solam autem Physiognomoniam, utpote naturalibus principiis innixam, praecipuam esse», il cui testo seguiva da vicino le prescrizioni della bolla di Sisto V²⁶.

Il rapporto stabilito da Della Porta con l'astrologia nell'ambito delle opere fisiognomiche è problematico²⁷. Sembrerebbe che dopo gli eventi del 1592 egli abbia intrapreso un tentativo di rimozione manifestato con forti toni degli aspetti della fisiognomica correlati all'astrologia; l'ispirazione dellaportiana può definirsi con le parole che avrebbe utilizzato Martin Del Rio nella propria *Quaestio de praenotione physiognomica*:

Physiognomica consistens intra cancellos naturalis philosophiae, licita est...²⁸.

Collocare la fisiognomica entro i limiti della filosofia naturale comportava assumere principi di ricerca consolidati quali l'analisi comparativa fra specie umana e specie animali di marca aristotelica e le teorie della medicina umorale, declinando la parte relativa all'influenza astrale sulla determinazione delle complessioni e sulla sorte conseguente. Che una tale impronta sia riconoscibile già nella prima redazione del *De humana physiognomonia* induce a ritenere che il processo di affrancamento dall'astrologia abbia ragioni interne al pensiero dellaportiano, certo amplificate dalle circostanze storiche. Ciò non significa che l'atteggiamento di Della Porta sia sempre lineare; bisogna infatti registrare frequenti e significative oscillazioni.

26. Id., *De humana physiognomonia libri VI in quibus docetur quomodo naturales propensiones compesci possint*, Neapoli, apud Tarquinius Longum, 1602, pp. 7-9.

27. Lo ha mostrato efficacemente C. Vasoli, *L'«analogia universale»: la retorica come «semiotica» nell'opera di Della Porta*, in M. Torrini (a cura di), *Giovan Battista Della Porta*, cit., pp. 45-48. Per i temi astrologici presenti nell'opera dellaportiana cfr. inoltre N. Badaloni, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, «Studi storici», I (1959-60), pp. 677-715. La bibliografia sui problemi storici e teorici dell'astrologia tra Rinascimento ed età moderna è copiosissima: mi limito a rimandare a P. Rossi *Sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1966, II, pp. 315-32, poi in Id., *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 25-39; E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari 1976; P. Zambelli, *Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti*, «Rinascimento», XXVIII (1987), pp. 95-119, ora in Ead., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 5-28, di cui è da tener presente pure il cap. IX (pp. 251-327).

28. M. Del Rio, *op. cit.*, p. 200.

Se già nel *De humana physiognomonia* del 1586 poche concessioni si facevano all'astrologia, ben altre posizioni erano assunte due anni dopo nella *Phytognomonica*:

Demonstrat enim nobis immensus rerum conditor non asbimili similitudine quid astra portendere possint, colore, motu, figura & magnitudine, si cui liberet altius astra prosequi, & genitales causas e sublimi inquirere, & si nos minus haec probemus, neque instituti operis argumentum sit. Foedae & prodigiosae videntur mundo luminum orbitates in principibus astris Sole & Luna, ideo eorundem defectus mundo foeda, prodigiosaque protendunt, bella, pestes, interitus, trucidationes, annonas. Nec minus horribilis cometarum apparitio, preaesertim si rubiginosis, & cruentis crinibus horrebunt. Sic pareliae, trabes ignitae, tubae, ex horum duratione, eventuum duratio, & ex colorum similitudine morbi, & eventus praesagiuntur: nam si fusco colore, vel pallore infecta sunt, Saturnum te admonebunt, si sanguineo, vel igneo, Martem: unde aestuosas febres, ignitiones, & sanguinis profusiones. Sic ex configurationum similitudine, & incessus reliqua similiter perdiscentur. Saturni sydus rigens plumbeo pallore livescit, oculos offendens, in quorum natalibus praevalet, facile lividos, natura frigidos, humoribus plenos, pituitosos, & eiusmodi morbis obnoxios reddit²⁹.

Qui si manifesta senza ambiguità piena adesione sia alle tesi dell'astrologia semiologica che di quella divinatrice.

Un'intera opera, la *Coelestis physiognomonica*, è imperniata sul confronto tra fisiognomica e teorie astrologiche. Della Porta afferma a chiare lettere in un capitolo intitolato significativamente *Quod hominum formae ex temperamentis, non ex stellis eveniunt* che: «Nos eorum [Astrologorum] placita recensuimus, non quod ea probemus, sed tanquam aniles fabellas reiiciamus»³⁰. La tradizione astrologica vie-

29. G.B. Della Porta, *Phytognomonica octo libris contenta...* Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1588-89, p. 17.

30. Id., *Coelestis physiognomonicae libri sex...*, Neapoli, Ex Typographia Jo. Baptistae Subtilis, 1603, p. 21. Bisogna però osservare che il rigetto dell'astrologia divinatrice non comporta il distacco dall'astrologia semiologica, che continua a meritare grande attenzione da parte di Della Porta, come evidenzia il cap. II del secondo libro *Quod rectius hominum formas ex planetarum aspectibus investigare potuissent*: «Sed id aptius investigare potuissent, oculos in coelum utique surrigendo, nam planetas ipsos contemplando, vocis compotes redderentur. Maximus ille rerum conditor rerum conditarum formas, veluti oculata pictura, occultas vires, & proprietates effigiavit, ut unaquaeque suas vires, & proprietates aptissime investigaret, solus, idemque conditor in omnibus fere suis operibus eundem ordinem servavit. Sed quia de his latius in nostris Physiognomonicis tractavimus, illuc lectorem remittimus. Contuendo igitur, cunctatiusque contemplando planetarum, aliarumque stellarum aspectus, figuras, magnitudines, colores, motus, aliaque accidentia, poterit verius, & convenientius hominum figuras, magnitudines, colores, motus, & alia coniectari» (p. 20). Con buona ragione scrive perciò Vasoli: «Senza dubbio vi [nella *Coelestis physiognomonica*] trovia-

ne fittamente indagata per essere confutata; ad uno spettro di fenomeni che si continua convenzionalmente a definire con la terminologia astrologica (temperamenti solari, saturnini, ecc.) vengono assegnate cause assunte dalle dottrine mediche.

Con la *Chirofisonomia* Della Porta tenta di acquisire alla propria enciclopedia fisiognomica la chiromanzia. Egli vuole percorrere tutte le vie disponibili che conducano alla decifrazione delle *signaturae* impresse sugli enti naturali³¹. Quale fosse la linea da seguire dice bene il Del Rio, che nella *Quaestio de Chiromantia* aveva concluso:

Physica Chiromantia licita est, & physiognomoniae pars, & ideo de illa quidem quod de hac iudicium.

Ratio est, quia per lineas & partes manus, considerat ipsam corporis temperiem, & ex temperie corporis probabiliter indagat animae propensiones... *Chiromantia astrologica prorsus vana & illicita, scientiae nomen non meretur*³².

La faticosa elaborazione della *Chirofisonomia* rivela lo sforzo compiuto da Della Porta di sottomettere la pericolosa materia chiromantica ai principi ispiratori delle proprie opere fisiognomiche. In quella che propongo come prima redazione dell'opera, contenuta nel codice di Montpellier, si legge:

Vidimus <in> humana Physiognomoniam Leonem frontem habere quadratam in medio subconcam, et fortissimum et magnanimum, et liberalem esse, exinde conijciebamus homines quadratam et subconcam fronte<m> habentes, esse fortes, magnanimos, et ad eius similitudinem liberales esse. In Chironomia videmus Simias, Cercopitecos, et eiusdem generis animalia montem sub pollice scissuris intercisum et decussatum habere, et ejusmodi Animalia maxime esse luxuriosa, ob id quoscunque homines eundem tuberculum varijs lineis implicitum obliquis et transversis videre licuerit, ejusmodi

mo la recisa condanna di quelle dottrine dell'astrologia divinatoria che fanno dipendere dagli "influssi" astrali la "forma", l'indole e i "costumi" degli uomini... Si sa, inoltre, come il Della Porta dedichi molte pagine a dimostrare che quelle "fattezze" derivanti, secondo gli astrologi, dagli influssi dei vari pianeti o dalle loro "coniunzioni" sono, in realtà, il frutto dei diversi "temperamenti" minutamente individuati e descritti. Ciò non gli impedisce, però, di reintrodurre molti elementi astrologici nella sua dottrina che lega i "temperamenti" ai ritmi stagionali e, dunque, al procedere del Sole nei vari segni e dimore zodiacali; e, soprattutto, non gli vieta di cercare e proporre le più singolari affinità tra le "figure" dei pianeti e quelle umane, secondo quel criterio di "lettura" universale di tutti i simboli mondani» (C. Vasoli, *L'«analogia universale»*, cit., pp. 45-56).

31. Sul tema delle *signature* M.L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987 (su Della Porta particolarmente pp. 90-92).

32. M. Del Rio, *op. cit.*, pp. 201-2.

mores possidere, idest luxuriae esse obnoxios. Syllogismum, quo eiusmodi demonstrationes probantur, vidimus luculenter in humana Physiognomonia. Nec oblivissemur naturales passim causas interserere, ex Elementorum qualitatibus humido, frigido, calido, et sicco, quemadmodum in humana et coelesti Physiognomonia fiximus³³.

In entrambe le redazioni del *De humana physiognomonia* Della Porta situa rigorosamente la trattazione *de manibus* entro i confini della tradizione aristotelica³⁴. L'originalità della *Chirofisionomia* rispetto alla trattatistica precedente consiste nell'estensione del metodo analogico sperimentato nel *De humana physiognomonia* alla chiromanzia, che Della Porta tenta di ridurre all'osservazione comparata delle mani umane ed animali³⁵.

Il tentativo di professare una chiromanzia assolutamente *physica* riusciva solo in parte; Della Porta controllava a fatica la parte divinatoria consustanziale alla materia trattata, come può provare un tale passo, presente in entrambe le redazioni:

Memini praeteritis annis, cum neapolitanos carceres inviserem, loco ubi plerique morte damnati detinebantur, inter eos senem fuisse, qui, cum puer esset, in ignem cecidit et se ab igne manibus defendendo, ignis pellem et lineas omnes manus abolevit, solus mutuus ambarum, mensalis scilicet et vitalis, congressus remanserunt, solo Dei beneficio, ut ab hac infoelici morte animum rationis ope a pravibus operibus coercendo praecaveret, quod cum is minime fecisset, difficile ei fore pronunciavi ut laqueum averteret, quoniam primum paucis diebus suspensio eum interire vidi³⁶.

La mancata approvazione per la stampa spinse probabilmente Della Porta a ritornare sul testo per marcare ulteriormente il distacco – già avviato nella prima redazione – da un'ingombrante tradizione messa

33. Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section de Médecine, ms. H.169, pp. 311-12.

34. Nel *De humana physiognomonia* 1586 devono essere considerati i capitoli 42 *De Manibus* (p. 160-64), 43 *De digitis* (p. 164-65), 51 *De pedibus* (pp. 173-74), 52 *De digitis pedum* (pp. 174-76), 53 *De unguibus* (pp. 176-77), corrispondenti, senza varianti granché significative, ai capp. XXXVIII (pp. 135-38), XXXIX (pp. 138-40), XLVII (pp. 147-50), XLVIII (pp. 150-52), XLIX (pp. 152-54) del *De humana physiognomonia* 1602.

35. Sul valore dell'analogia nel pensiero di Della Porta cfr. C. Vasoli, *L'«analogia universale»*, cit. Sulla chiromanzia dell'aportiana ha scritto pagine brillanti L. Rodler, *I segni mimici del volto. Studi sulla tradizione fisiognomica tra Cinque e Seicento*, Pacini, Pisa 1992, pp. 57-87. La Rodler, tuttavia, limitandosi all'esame della versione del Sarnelli, giunge a conclusioni non sostenibili alla luce della storia del testo originale latino.

36. Montreal, McGill University, Osler Library, ms. 7618, c. 29r.

all'Indice. La delicata operazione chirurgica cui l'autore sottoponeva il testo lasciava tuttavia vistose cicatrici. Nell'ultimo capitolo del secondo libro, intitolato *De notis et characteribus qui in manibus exculpti passim reperiuntur*, pericolosamente in bilico tra astrologia semiologica e divinatrice, Della Porta inseriva una prudente introduzione al discorso, che si legge nell'autografo ed è assente nel codice di Montpelier:

Empyrici isti, qui semper sibi somnia fingunt et larvas, scribunt in manibus alphabetum vel alphabeti literas aliquas conspici et characteres varios. Dii boni, quis unquam in manibus *A B F G* hactenus vidit? fortasse oculi eorum alii a nostris oculis sunt et manus eiusmodi characteribus insignitas apud Scithas, Restrigones, Chinenses aut alias remotissimas regiones viderunt, cum nunquam septuaginta annorum spatio tantarum manuum multitudines lustranti mihi videre licuerit. Vident in manibus characteres, ut ii, qui in nubibus castra, equos, centauros et sphingas vident. Sed, quid in his veri reperire licuit, aperiemus³⁷.

Non poteva bastare. L'ambiguità del testo permaneva. Il capitolo continuava così – è da qui che inizia nel codice di Montpellier:

Cum saepissime in manuum apicibus aliisve manuum locis notas et lineamenta quaedam intrusa reperiens, stellas vel cruces vel alios characteres imitantes, non solum coelestium virtutes influxibus impressas, sed quae etiam naturalium causarum concursu contingunt, operaepretium nobis videtur, quid foelicis eventus vel infortunii portendant, accuratius expendere³⁸.

Ad un ecclesiastico in possesso di una solida competenza teologica non sarebbe sfuggita la compromissione con le teorie astrologiche di un brano del genere. La tecnica chirurgica adoperata dal Sarnelli sarebbe stata ben più cruenta, risolvendosi in amputazione. Nella traduzione italiana da lui curata il testo s'interrompe bruscamente, riassumendo tutto quanto segue la parte aggiunta cautelativamente nell'autografo con queste parole:

Che poi le Croci significhino dignità, le stelle l'istesso, il T sia simile alla Croce, i circoli dinotino il contrario, i semicircoli se compariscono soli, che significhino bene, se doppij male: perché queste cose non sono fondate su ragioni naturali, né su la cognitione del temperamento, le lasciamo via senza Fisici fondamenti³⁹.

37. Ivi, cc. 32v-33r.

38. Ivi, c. 33r.

39. G.B. Della Porta, *Chirofisonomia*, cit., p. 142.

Qui il Sarnelli usa il carattere corsivo, avendo in precedenza avvertito che con esso compariranno gli interventi del traduttore⁴⁰, nell'intento di presentare come propria polemica conclusione quella che è invece l'epitome della restante parte del capitolo dellaportiano, irriducibile a quella *physica chiromantia*, giudicata essa sola lecita dal Del Rio.

4. Le vicende della ricezione di un'opera che a tutt'oggi si conosce solo grazie al recupero tardo-seicentesco del suo traduttore e che si continua ad indicare non con il suo titolo originale, ma con quello – *Chirofisonomia* appunto – che egli volle darle, ricoprono evidentemente non poca importanza.

L'edizione della *Magia* del 1677, seguita in appendice dalla ritrovata *Chirofisonomia*, pubblicata pure separatamente in agile formato, è operazione condotta dal raffinato erudito Pompeo Sarnelli. La cura dell'edizione dellaportiana è parte di un più ampio progetto di restituzione alla contemporaneità di importanti opere del passato: analogamente all'edizione dellaportiana, il Sarnelli offre la propria consulenza – fra l'altro – per la ristampa del *Pantamerone* del Basile e della *Istoria della città e regno di Napoli* del Summonte⁴¹. Va posta attenzione al fatto che tale progetto è portato avanti in collaborazione con un editore colto, titolare di una solida stamperia, quale Antonio Bulifon⁴². Siamo di fronte ad un sodalizio editoriale assai fruttifero, da cui può nascere quella fortunatissima *Guida de' forestieri curiosi di vedere e di riconoscere le cose più memorabili di Napoli*, che circolò ben oltre i

40. Ivi, *Avvertimento dell'Interprete*, p. 26: «Avvertendo... che quanto si leggerà in carattere corsivo, eccetto il latino, sono parole, che non si leggono nell'originale; ma poste per maggior dichiarazione».

41. Su Sarnelli si vedano: G. Gimma, *Elogj accademici della Società degli Spensierati di Rossano*, In Napoli, A spese di Carlo Troise Stampatore Accademico della Medesima Società, 1703, I, pp. 283-304, i contributi di F. Tateo, G. Pinto e V. Valente apparsi in «Archivio Storico Pugliese», XXX (1977), pp. 203-65, e le belle pagine introduttive di E. Malato a P. Sarnelli, *Posilecheata*, Benincasa, Roma 1986, IX-XXIX. Per le edizioni del Basile (Napoli, Bulifon, 1674) e del Summonte (Napoli, Bulifon, 1675) cfr. M. Santoro (a cura di), *Le secentine napoletane della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1986, pp. 91, 273.

42. Per Antonio Bulifon, *Diz. Biog. It.*, s.v.; N. Cortese, *Antonio Bulifon editore e cronista napoletano del Seicento*, introduzione di A. Bulifon, *Giornali di Napoli dal 1548 al 1706*, Napoli Società napoletana di storia patria, Napoli 1932, pp. XXXV-XLIII (in queste pagine si pubblica il catalogo delle edizioni del Bulifon); cfr. pure la nota bibliografica premessa all'edizione delle lettere ad Antonio Magliabechi in *Lettere dal regno ad Antonio Magliabechi*, a cura di A. Quondam e M. Rak, Guida, Napoli 1978, pp. 107-11.

confini italiani grazie alla traduzione francese del testo sarnelliano approntata dallo stesso Bulifon.

Cultura e sensibilità per le attese del mercato librario improntano la cura dell'edizione dellaportiana. Al testo tradotto Sarnelli premette una biografia di Della Porta, intercala versi di autori classici – segnalati come proprie aggiunte in carattere corsivo – alla prosa del trattato, al fine di creare una gustosa variazione, compila un'appendice che consiste di un *Ristretto d'altre osservazioni intorno alla mano, trattate dall'Autore ne' Capi 39.40.49 e 50 del Libro secondo della Fisionomia dell'huomo*⁴³.

Un ultimo interessante aspetto dell'impresa editoriale del Sarnelli andrà considerato. L'erudito pugliese fu socio dell'Accademia degli Spensierati di Rossano, presieduta da Giacinto Gimma⁴⁴. Del Gimma è nota l'attività culturale esercitata tra Napoli e Bari, animata da una tensione enciclopedica volta alla sistemazione del sapere contemporaneo, il cui documento più emblematico è l'inedita *Nova Encyclopaedia*. Gimma nutriva grande interesse per la magia, concependo la storia dei progressi della conoscenza umana come *naturalis historia fabulosa* segnata dalla convivenza di scienza e superstizione, da indagare pertanto con acribia per sceverare il falso dal vero.

Nel 1703 si pubblicavano a Napoli, compilati dal Gimma, gli *Elogj accademici della Società degli Spensierati di Rossano*⁴⁵. Nel profilo dedicato al Sarnelli grande rilievo era conferito all'edizione della *Chirofisionomia*:

Stampò... la *Natural Magia* di Gio: Battista della Porta, aggiungendovi la di

43. Si tratta, in verità, dei capp. XXXVIII-XXXIX e XLVIII-XLIX del *De humana physiognomonica* 1602, per cui cfr. qui nota 34. Il *Ristretto* occupa le pp. 143-67 di G.B. Della Porta, *Chirofisionomia*, cit.

44. La bibliografia più recente sul Gimma è costituita da C. Vasoli, *L'abate Gimma e la «Nuova Encyclopaedia» (Cabbalismo, lullismo, magia e «nuova scienza» in un testo della fine del Seicento)*, in *Studi in onore di A. Corsano*, Lacaita, Manduria 1970, pp. 787-846, poi raccolto in Id., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli 1974, pp. 821-912; A. Iurilli, *Introduzione alla «Nova Encyclopaedia» di Giacinto Gimma*, «Archivio Storico Pugliese», XXXI (1979), pp. 311-36; V. Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982, pp. 468-76; G. Belgioioso, *Aristotelici «antiquari» e «moderni» cartesiani: Giacinto Gimma*, «Studi Filosofici», X-XI (1987-88), pp. 229-65; F. Abbri, *Filosofia chimica e scienza naturale nel Meridione*, in P. Nastasi (a cura di), *Il Meridione e le scienze (secoli XVI-XIX)*, Università di Palermo, Palermo 1988, 111-14; M. Cambi, *Giacinto Gimma e la medicina del suo tempo. Storia di una polemica nella Napoli di G.B. Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XX (1990), pp. 169-84 (all'amico Maurizio Cambi devo preziosi suggerimenti in merito ai rapporti fra il Sarnelli ed il Gimma).

45. Cfr. nota 41.

lui Vita. Ed avendo trovato presso gli Eredi del medesimo la Chirofisionomia solamente abbozzata in latino, la perfezionò, e tradusse, e diede la prima volta alle stampe. Fu quest'Opera tutta indirizzata contro i Chiromanti impostori indegnissimi, tra quali son noverati Giovanni de Indagine Luterano, Giovan Taisnero, Antonio Germisone, Bartolomeo Cocle vilissimo Barbiero, Andrea Tricassio, ed Andrea Corvo sciocchi Saltimbanchi; le cui vanità seguirono Michel Savonarola, Pietro d'Arca, Marcello Saja, Michele Scotto, Giovan Pretorio, Girolamo Cardano, Giovan Teukesberg, Roberto Flud, e molti altri, che di vane superstizioni han piena questa conghietural dottrina. Co' naturali principij della Fisionomia considerando il Porta la somiglianza de' monti della mano dell'Uomo con quella degli animali, e la forma delle medesime, ne cavò l'uguaglianza delle complessioni, e delle inclinazioni della Natura concesse. Ed in vero volendo chiamar ad esame non già l'opinione in tutto vana degli Astrologi nella Chiromanzia, i quali con altro fondamento presumono indovinar dalle linee i futuri avvenimenti, che da una finta, ed immaginaria supposizione del dominio de' Pianeti, da niuno sin'oggi dimostrata; ma solamente asserita... ma la sentenza de' Filosofi, tuttoché ammessa comunemente, nell'approvare, che si possano dalla disposizione delle linee indagare le uman complessioni; mi sembra affatto impossibile ad investigarsi il metodo; poichè non riconoscendo le linee della mano altra origine, che dalla primiera piegatura della mano stessa dentro l'utero; né avendo corrispondenza alcuna colle interne del corpo: non possono dalle medesime ricevere la forza⁴⁶.

Le parole del Gimma erano visibilmente ispirate al *Proemio* premesso dal Sarnelli alla *Chirofisionomia*, in cui Della Porta era stato presentato come confutatore delle menzogne diffuse da quelli che sono gli *auctores* della tradizione chiromantica rinascimentale, impegnato a ricondurre la chiromanzia sul terreno della filosofia naturale:

Ho stimato, dico, giovevole il darla [la *Chirofisionomia*] alla luce, come fondata su Ragioni Naturali, Filosofiche, e Mediche, accioché i curiosi d'una tale scienza, trovata la verità, ridano delle inventioni de gl'Impostori, che dicono provenir dalle stelle infallibilmente, quanto nelle mani si scorge, & essi scioccamente predicono⁴⁷.

Tre anni più tardi appariva nella *Galleria di Minerva*, periodico scientifico-letterario stampato a Venezia «a profitto della Repubblica delle lettere», una dissertazione in forma d'epistola ad Antonio Vallisneri in cui Gimma comunicava la propria *Opinione intorno alla vanità della Metoposcopia, e della Chiromanzia tanto Astrologiche, quanto Fisiche, e di tutte le altre Dottrine divinatorie anche naturali col mezzo della Notomia*,

46. G. Gimma, *Elogi*, cit., pp. 288-89.

47. P. Sarnelli, *Proemio*, in G.B. Della Porta, *Chirofisionomia*, cit., pp. 9-10.

contro la commune sentenza de' Professori di esse⁴⁸. Anche in questa sede maggior ispiratore del discorso del Gimma è il Sarnelli, che a propria volta si era abilmente servito della *Quaestio de Chiromantia* del Del Rio.

La lettera è importante, quando si consideri la sua vicinanza ad uno scritto che uno scienziato prestigioso come Giovanni Maria Lancisi – con cui il Gimma era in contatto⁴⁹ – pubblicava in appendice – si badi alla sede – alle postume *Observationes anatomico-medicae* dell'amico Giovan Battista Fantoni, medico di Vittorio II di Savoia⁵⁰. Mi riferisco alla *Dissertatio physiognomica* divisa in due parti, la prima *De chiroscopia*, la seconda *De metoscopia*.

I due testi, del Gimma e del Lancisi, si collocano all'ultima stazione di quel percorso lungo il quale, a partire dal *De motu cordis* di William Harvey, si sottrae il corpo umano alle influenze celesti e alle arcane simpatie per consegnarlo all'indagine razionale del metodo anatomico. Il sapere conseguito mediante l'irrobustimento dell'anatomia ribalta definitivamente le tesi del naturalismo rinascimentale, che non reggono al vaglio dell'osservazione concreta⁵¹.

Non del tutto ingiustificatamente il Gimma poteva guardare a Della Porta come iniziatore di un processo che egli vedeva portato a compimento. L'osservazione comparata dalle mani umane e di quelle

48. *La Galleria di Minerva o vero Notizie Universali di quanto è stato scritto non solo nel presente Secolo, ma ancora ne' già trascorsi ...*, In Venezia, Presso Girolamo Albrizzi, 1707, V, pp. 311-17.

49. Sui rapporti intrattenuti dal Gimma con il Lancisi V. Ferrone, *op. cit.*, p. 470.

50. G.B. Fantoni, *Observationes anatomico-medicae... Ad Amplissimum Virum D. JO: Mariam Lancisium Clementis XI Pont. Max. Archiatrum... Accedunt ejusdem D. Lancisi Dissertationes II Quarum prior est De Physiognomonia, Posterior de Sede Cogitantis Animae*, Venetijs, Apud Andream Poleti, 1713. La *Dissertatio Physiognomica*, datata «Romae Idibus Novembris MDCCX», occupa le pp. 127-43 (pp. 130-36: *De chiroscopia*, pp. 137-43: *De metoposcopia*).

51. Per la storia di questo processo decisivo per le sorti della scienza moderna cfr. almeno M. Galzigna, *La «fabbrica» del corpo*, «Aut-aut», 1978, pp. 153-74; M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 13-53; G. Penseri, *Medicina e scienze naturali nei secoli XVI e XVII*, in G. Micheli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 3. Scienza e tecnica nella cultura e nella società dal Rinascimento a oggi*, Einaudi, Torino 1980, pp. 343-80 e G. Olmi, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 276-78. Va detto che, pur nella sostanziale consonanza, gli scritti del Gimma e del Lancisi non sono assolutamente sovrapponibili. Ben altra, prevedibilmente, è la complessità teorica delle posizioni riguardo l'anatomia – e in questo caso la fisiognomica – assunte dal Lancisi, alfiere del neo-ippocratismo che pervade gli studi medici romani del primo Settecento. Su tali temi non è dato indugiare in questa sede, sicché rimando al pregevole E. Brambilla, *La medicina del Settecento: dal monopolio dogmatico alla professione scientifica*, in F. Della Peruta (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 7. Malattia e medicina*, Einaudi, Torino 1984, pp. 49-61.

animali inaugurata da Della Porta aveva superficialmente consonanza con l'indagine anatomica. Ben altro, tuttavia – lo si è visto –, era l'esito del tentativo dellaportiano di conferire fondamenti razionali alla chiromanzia.

Nell'accreditare l'immagine coniata dal Sarnelli di un Della Porta risoluto assertore dei soli «naturali principij», il Gimma additava preterintenzionalmente una contraddizione non composta, che attraversa la *Chirofisonomia*, come l'intera opera dellaportiana.



RASSEGNE · RECENSIONI · SCHEDE

CONVEGNI BRUNIANI 1990-1995*

Negli ultimi anni non sono davvero mancate, per gli studiosi di Bruno, in Italia come fuori d'Italia, le occasioni di incontro, confronto e riflessione intorno ai diversi aspetti e momenti della vicenda biografica ed intellettuale del Nolano. Questa breve rassegna dei più recenti convegni bruniani prende le mosse da Heidelberg, dove nei giorni 13-16 marzo 1990 si è tenuto, per iniziativa dell'Università di Kassel e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, un convegno di studi sul tema *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen* (gli Atti dei lavori sono stati pubblicati, con lo stesso titolo del convegno, a cura di K. Heipcke, V.C.H., Acta Humaniora, Weinheim 1991). Le comunicazioni presentate hanno toccato tre aspetti fondamentali della ricerca di Bruno: il rapporto fra metafisica e teoria della conoscenza, le peculiarità della matematica e della fisica bruniane e, infine, la nuova immagine del mondo che inizia a delinearsi con i suoi scritti. Nell'ambito del primo gruppo di interventi ricordiamo in particolare i contributi di Ferdinand Fellmann e Rita Sturlese. Fellmann ha tenuto una relazione su immagine e coscienza nel pensiero di Bruno, in cui ha mostrato come, attraverso un'originale nozione di immagine, sorta dalla combinazione della dottrina aristotelica delle *species* intelligibili con alcuni aspetti della dottrina platonica delle idee, Bruno fornisca un'interpretazione del processo conoscitivo ove la coscienza non si configura come dimensione separata dal mondo e capace di fondare il proprio sapere su un'evidenza sottratta ad ogni possibilità di inganno. Ma si manifesta, piuttosto, nella sua connessione con la natura in cui l'uomo vive e che vive in lui. Mediato dalla produttività dell'immagine, il processo conoscitivo assume in Bruno il carattere di un continuo *Streben* verso l'unità di uomo e mondo, in evidente contrasto con la tradizione del razionalismo moderno inaugurata da Descartes. R. Sturlese ha esaminato, invece, la dottrina bruniana dell'arte della memoria nel *De imaginum compositione*, giungendo a dimostrare l'impossibilità di risolvere il contenuto di questo scritto entro la tradizione della sapienza ermetica. Nel tentativo bruniano di combinare in modo sistematico immagini, segni e idee, Sturlese coglie soprattutto l'esigenza di individuare le condizioni di

* Questa rassegna è stata curata da Simonetta Bassi, Giuseppe Guida, Elisabetta Scapparone e Nicoletta Tirinnanzi. La scheda sull'incontro di Nola del '92 è di Simon Ditchfield.

una nuova logica, non più aristotelica, ma *phantastica*, tale, cioè, da configurarsi effettivamente come un'*ars inveniendi*.

Nell'ambito del secondo gruppo di interventi vanno segnalati soprattutto i contributi di Stephan Otto e Giovanni Aquilecchia. Otto ha criticato la superficialità delle accuse di primitivismo mosse da ogni parte alle speculazioni matematiche di Bruno, sostenendo che il progetto bruniano di una geometria concreta, *secundum sensum atque rationem*, rimanda ad una questione filosofica rilevante: il problema della connessione dinamica fra i contenuti prelinguistici dell'esperienza e il modo in cui questi vengono rappresentati attraverso percezioni ed atti di coscienza. Otto si è soffermato quindi ad analizzare il rapporto fra intuizione, immaginazione e figura in Bruno, mettendo in evidenza, in questo contesto, l'originalità e la rilevanza di alcune soluzioni bruniane, se considerate sullo sfondo del dibattito sui fondamenti della matematica e della geometria iniziato alla fine del XIX secolo. Aquilecchia ha invece ricostruito con attenzione le fonti del pensiero matematico di Bruno, tracciando un ampio panorama degli studi e dei risultati acquisiti dalle scienze matematiche nel secondo '500.

Per quanto riguarda poi il terzo gruppo di interventi ci limitiamo a segnalare i contributi di Miguel Angel Granada e Saverio Ricci. Granada ha nettamente distinto la ricezione bruniana del copernicanesimo sia dai diversi tentativi di sviluppo in senso religioso delle dottrine di Copernico, sia dalle posizioni di quei fisici che intendevano fondare la verità della dottrina eliocentrica sulla semplicità della sua dimostrazione matematica. Ma non per questo ha avallato la tesi della Yates, secondo cui l'adesione di Bruno alla teoria eliocentrica sarebbe da ricondurre ai suoi legami con la tradizione ermetica. In realtà, l'adesione di Bruno al copernicanesimo si fonda, secondo Granada, su una metafisica ed una teologia di ispirazione neoplatonica, che presentano alcune significative affinità con quelle esposte nella *Narratio prima* di Retico. Ricci, infine, ha sottolineato l'incidenza della scoperta del nuovo mondo sul *Weltbild* bruniano, e ha messo in luce la possibilità di stabilire una relazione fra la concezione della relatività delle religioni e delle culture di Bartolomeo de Las Casas e l'idea bruniana di un mondo infinito e policentrico.

Dei numerosi altri interventi che qui, per ragioni di brevità, non è possibile ricordare, ci limitiamo a dire che molti di essi vertevano sul tema della generazione della molteplicità dall'unità, ripropostosi nei diversi contesti in cui gli scritti francofortesi sono stati di volta in volta esaminati. Conformemente agli auspici degli organizzatori del convegno, questo tema è stato il *leitmotiv* di tutta la discussione.

A Cassino, in occasione del IV centenario del processo veneto, il Dipartimento di Filologia e Storia dell'Università ha promosso, nei giorni 11 e 12 dicembre 1992, un seminario di studi dedicato a *Fonti e motivi dell'opera di Giordano Bruno* — gli *Atti* di questo incontro sono stati recentemente pubblicati in «Nouvelles de la République des Lettres», 1994—II. G. Aquilecchia, nel suo intervento (*Dialoghi bruniani e dialoghi tassiani per una comparazione delle fonti*), applicando un metodo basato sull'analisi delle fonti comuni, ha voluto confrontare gli *Eroici furori* con il tassiano *La Molza, ovvero de l'Amore*, compo-

sto anch'esso nell'autunno 1585, allo scopo di verificare la presenza di una differenziazione stilistica quale riflesso della divaricazione ideologica fra gli scrupoli ortodossi e l'aspirazione alla 'quiete' del Tasso e la tesa, drammatica ricerca filosofica di Bruno. La polarizzazione delle due posizioni appare evidente, nonostante l'utilizzazione di alcune fonti comuni, sia classiche — da Platone a Lucrezio, da Plotino allo pseudo-Dionigi — che umanistiche, con l'incisiva, prepotente presenza in entrambi i dialoghi di Marsilio Ficino, nella duplice veste di filosofo e traduttore.

Nicola Badaloni (*Riflessioni sul tema dell'«individuo» nella concezione metafisica e morale di G. Bruno*; la relazione è stata aggiunta negli *Atti*) ha preso in esame la nozione di 'ente individuale', rilevando gli importanti slittamenti semantici cui il termine è soggetto negli scritti bruniani; indugiando sul rapporto fra individuo, libertà e tragica necessità della vicissitudine, nel cui ritmo si compie la fine definitiva del singolo, ma non quella del principio vitale che lo costituisce; mostrando il rapporto irrealtà-realtà in scritti come il *De umbris idearum* o il *Candelaio*, dove gli individui appaiono ridotti a un gioco di ombre e di travestimenti; affrontando infine in questa prospettiva i grandi temi etici bruniani dell'uguaglianza e del peccato.

Luciana De Bernart (*Bruno e i «fondamenti» filosofici della teoria copernicana*) ha inteso mostrare come la difesa bruniana della verità fisica della teoria copernicana fosse fondata su di un modello logico-metodologico forte, in cui si intrecciano relazionalità matematica e relatività fisica. Le ragioni del copernicanesimo bruniano vanno ricercate, a parere di De Bernart, in gran parte al di fuori del cusanismo: Bruno intende svincolarsi dalle astrazioni di una logica puramente matematica e congetturale per richiamarsi alla concretezza della pratica e dell'esperienza sensibile, opponendo alla causalità meramente formale dei segni matematici una causalità fisica, una 'forma' che è fatta sì di quei segni, ma che opera sempre nella pratica e nell'esperienza umana, ponendosi come dimensione parziale di verifica delle relazioni fra punti matematici, attraverso l'attribuzione a quei segni di una fisicità ed una causalità proprie. Questo atteggiamento comporta anche una rilettura e reinterpretazione sostanziale dell'atomismo antico, in Bruno non più ipotesi metafisica o mero presupposto logico-formale, bensì modello teorico-funzionale da applicare al mondo fisico. E ancora nell'ambito dell'atomismo bruniano si è mossa la relazione di Carlo Monti (*Incidenza e significato della tradizione materialistica antica nei poemi latini di Giordano Bruno: la mediazione di Lucrezio*) che ha presentato il *De rerum natura* come fonte privilegiata, vero e proprio filtro attraverso il quale Bruno recupera ed interpreta le posizioni e gli spunti diversi presenti nella tradizione del naturalismo antico. Del poema lucreziano Bruno utilizza sia alcuni concetti specifici che l'impostazione generale, polemica nei confronti delle astrattezze della fisica aristotelica, e tesa al recupero della fisicità, autonomia e legalità dei processi della natura, struttura rigidamente normativa in grado di spiegare ogni fenomeno e, insieme, di guidare l'uomo alla conquista della verità. Un tema lucreziano particolarmente fecondo in Bruno è poi quello dell'autoproduttività della natura: motivo al quale vanno ricollegate sia la concezione dell'indistruttibilità della materia che la teoria della generazione spontanea. Ed è nel quadro di questa prospettiva vitalistica che va considerata anche la caratterizzazione bruniana dello *spiritus*, intermediario fra anima e materia, forza una ed unificante,

all'origine dell'intera generazione dei viventi, pur nella varietà e diversità delle determinazioni specifiche.

R. Sturlese (*Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*) ha proposto una nuova interpretazione del contenuto delle sfortunate lezioni oxoniensi di Bruno dell'estate 1583, a partire da una riconsiderazione della testimonianza di George Abbot. Secondo Sturlese, il testo-chiave per cercare di ricostruire il canovaccio delle lezioni de *immortalitate animae* e de *quintuplici sphaera* è il *Sigillus sigillorum*, opera che soddisfa tutte le condizioni poste da Abbot, a partire dall'uso massiccio di citazioni ficiniane, veri e propri prelievi operati non tanto sul testo del *De vita coelitus comparanda*, quanto sulla *Theologia Platonica*. All'interno del *Sigillus* va dunque ricercato lo schema, o almeno la traccia, delle lezioni oxoniensi, nelle quali è lecito pensare che Bruno imbastisse lo stesso confronto con Ficino presente in tale opera. Un confronto basato sul tema dell'immortalità dell'anima umana e sulla dimostrazione della sua sostanzialità ed incorporeità quali presupposti fondamentali della sua vita eterna e della possibile deificazione.

Ricca di spunti interessanti anche la relazione di Cesare Vasoli (*Bruno, Ramo e Patrizi*) che, a partire dal celebre, nettissimo giudizio bruniano presente nel III dialogo del *De la causa, principio et uno* ha inteso tratteggiare effettive divergenze e possibili affinità fra i tre pensatori. Ramo e Patrizi, pure vittime al pari di Bruno di un'aspra repressione, a lui vicini nella battaglia per una riforma radicale della tradizione filosofica e del sapere, appaiono al Nolano quali incarnazioni della pedanteria elevata a fondamento e norma del sapere, esponenti di un pensiero libresco, privo di ogni forma di tensione speculativa, che ha ridotto la filosofia a mera arte sermocinale e verifica linguistica delle dottrine. Tuttavia, alcune idee e temi ramisti (ad esempio, la dottrina del 'terzo giudizio', legata al tema platonico del passaggio dall'Uno al molteplice) non appaiono del tutto distanti da motivi saldamente presenti negli scritti bruniani degli anni 1581-1583. Degli scritti di Patrizi, la cui vicenda si intreccia tragicamente con le ultime iniziative e speranze di Bruno, egli mostra di avere presenti soprattutto le *Discussiones peripateticae*, opera in cui la critica alla formazione ed autenticità del *corpus aristotelico* è condotta con metodo rigorosamente, minuziosamente filologico, certamente lontano dal respiro metafisico e cosmologico dei grandi scritti bruniani. E tuttavia la filologia patriziana, apparentemente innocua e neutra, è in realtà strumento abile e sottile di denuncia delle contraddizioni insuperabili della cosmologia aristotelica, che esplode nella *Nova de universis philosophia* in un mondo infinito, fonte di nuovi rapporti fra Dio, uomo, universo, e destinato ad incontrarsi, almeno sul piano delle comuni ascendenze cusaniane, con la prospettiva cosmologica dei dialoghi londinesi.

Concluso da una tavola rotonda presieduta da Tullio Gregory, alla quale hanno preso parte Germana Ernst, Hilary Gatti, Maria Muccillo, Leen Spruit, il convegno di Cassino ha visto anche la presentazione di una importante iniziativa editoriale: il volume *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la «peregrinatio» europea. Immagini, testi, documenti*, curato da Eugenio Canone, e pubblicato dall'Università degli Studi di Cassino. Conceputa inizialmente come catalogo di una mostra purtroppo mai realizzata, questa raccolta di immagini e testimonianze (che si avvale dei contributi di M. L. Bianchi, C.

Carella, G. Ernst, G. Landolfi Petrone, M. Miele, M. Mulsow, A. Perfetti e G. Spinosa) alterna documenti già noti ed editi a contributi inediti, e si articola in due sezioni – la prima (*Nolanus... Neapolitanus*) dedicata agli anni della formazione bruniana, la seconda (*Nolanus, doctor Italus... exul*) alle diverse tappe della sua *peregrinatio* italiana ed europea – seguite da un'appendice documentaria. Accogliendo quell'«esigenza di una nuova raccolta aggiornata dei documenti bruniani» espressa da Aquilecchia già nel 1971, il volume si pone come primo contributo per una rilettura storico-critica della documentazione intorno a Bruno, integrando utilmente la biografia di Spampanato, ormai per molti versi superata, soprattutto in relazione ai soggiorni inglese e tedesco ed alla valutazione della documentazione processuale.

L'esigenza di procedere oltre il carattere neutro dei documenti per cogliere, nella filigrana dei testi, i lineamenti umbratili della personalità di Bruno, è il dato comune che è emerso dagli interventi che si sono succeduti a Torino, presso la Fondazione Luigi Firpo, il 2 e 3 marzo 1994, nel corso di due giornate di studi in memoria dello studioso torinese, in occasione della ristampa, curata da Diego Quagliani, del celebre saggio su *Il processo di Giordano Bruno*, accompagnato da una nuova, integrale raccolta della documentazione processuale.

E proprio intorno al processo, e alla lettura che Firpo ne ha dato, si sono incentrati i contributi della prima giornata: l'analisi di T. Gregory, in particolare, si è soffermata sul clima culturale e ideologico nel quale sono maturati gli studi bruniani di Firpo, per procedere poi ad una attenta valutazione del significato di queste ricerche. Secondo Gregory, le incertezze e le oscillazioni del comportamento di Bruno nella fase veneta ed in quella romana del processo sembrano introdurre un elemento di tensione rispetto a quelle letture che enfatizzano invece la fermezza e l'intransigenza del filosofo nei confronti dei suoi giudici. Si dimostra pertanto fondata l'ipotesi avanzata da Firpo, secondo cui l'atteggiamento di Bruno di fronte agli inquisitori deve essere ricondotto ad una strategia accorta e meditata, che alterna cedimenti ed inflessibilità a seconda della natura – teologica o filosofica – dei diversi capi d'accusa. Un analogo rifiuto di categorie interpretative fondate sul mito eroico di una costante difesa del diritto alla ricerca filosofica è emerso anche nel lucido intervento di Massimo Firpo, che ha esaminato la strategia processuale di Bruno alla luce della struttura e delle procedure proprie dei processi inquisitoriali, rilevando il costante tentativo dei giudici di far rifluire ogni opinione eterodossa nell'ambito di eresie già note e definite. Firpo connette quindi lo scarto tra la fase veneta e quella romana del processo alla *forma mentis* degli inquisitori della città lagunare: impostando tutto il procedimento sulla contestazione di capi d'accusa tipici dell'eresia protestante, essi consentono al Nolano di attuare una difesa efficace delle sue dottrine filosofiche. Allo stesso modo, l'urgenza con cui Roma chiede l'avocazione del processo è interpretata come segno di un mutamento profondo nella struttura del processo inquisitoriale, che cerca adesso di riaffermare e comprendere anche le posizioni più fluide e sfumate, in precedenza destinate a sottrarsi ai meccanismi dell'Inquisizione. I giudici romani colgono pertanto l'estrema pericolosità di Bruno, portatore di eresie nuove: e scaturisce pro-

prio da tale ripensamento del nesso tra filosofia e teologia la conclusione tragica del processo romano. Alfonso Ingegno individua piuttosto nella complessa personalità di Bruno il terreno privilegiato per comprendere lo sviluppo del processo ed il suo epilogo. L'analisi dello studioso muove dalla valutazione di una serie di scelte biografiche che sembrano convergere nella decisione cruciale di tornare in Italia: e l'istanza riformatrice che anima la Nolana filosofia viene qui interpretata come una costante, destinata ad approfondirsi in modo lineare ed univoco. Si radica su di una simile istanza di rinnovamento la consapevolezza che Bruno ha di sé e del suo ruolo: consapevolezza che Ingegno identifica con l'esaltazione intransigente dell'autorità del filosofo, che sembra indurre il Nolano a porsi come *alter Christus*, promotore di una riforma religiosa radicale. I toni concilianti assunti da Bruno nei confronti dei giudici vanno quindi considerati, a parere dello studioso, come un tentativo estremo di salvaguardare uno spazio per la sua opera di riforma. Sembra però trovare posto in questa analisi anche l'archetipo tradizionale di un Bruno focoso ed ingenuo, incapace di valutare con precisione l'equilibrio delle forze in gioco: ed ecco che lo stesso irrigidimento finale viene interpretato in relazione ai tratti più dirompenti della psicologia di Bruno, diventando atto definitivo di orgoglio davanti all'ineluttabilità dello smacco.

I problemi posti dalla personalità del Nolano hanno dominato anche i lavori della seconda giornata, presieduta da C. Vasoli. Tornando su motivi già affrontati nella sua *Introduzione a Il processo di Giordano Bruno*, D. Quagliani ha mostrato come l'interesse per la figura del Nolano si inserisca in maniera organica negli studi di Luigi Firpo sul pensiero politico, all'origine sia dei celebri, importanti scritti su Campanella e Bruno, che di una serie parallela di interventi minori. Ed è proprio in questi contributi apparentemente marginali che Quagliani ritiene di poter cogliere i motivi portanti delle ricerche di Firpo: l'analisi minuziosa dei documenti, l'attenzione per la personalità di Bruno — intesa come fulcro di ogni ricerca storiografica seria —, la persuasione che la coscienza che il filosofo ha di sé assuma forma definitiva nel corso del processo, dove scelte biografiche e filosofiche si fondono in una unità indissolubile. Né mancano, nell'opera di Firpo, gli obiettivi polemici: il lavoro paziente che permette allo storico di accertare i 'singoli veri' scatuisce infatti da un atteggiamento critico nei confronti di due miti ugualmente inconsistenti. Rifiutando di esaurire l'esperienza bruniana in una speculazione astratta dal dato biografico, Firpo riscatta l'«umanità» di Bruno, contro l'archetipo del filosofo-martire. Allo stesso tempo, gli strumenti dell'indagine erudita sono utilizzati per confutare la revisione operata da Angelo Mercati, che nella sua ricostruzione del processo aveva insistito sull'immagine opposta di un Bruno eretico impenitente, condannato per motivi di ordine teologico e dottrinale, più che per le sue tesi filosofiche.

Il nucleo dell'intervento di G. Aquilecchia è costituito invece dai temi, a lui cari, di critica testuale, sui quali si innesta una valutazione attenta delle scelte operate da Bruno negli anni dell'esperienza inglese. Il ragionamento dello studioso si richiama in apertura ai problemi posti dallo stile di Bruno, sottolineando l'intreccio di opzioni culturali e considerazioni pratiche che spingono il Nolano ad adottare prima il volgare italiano dei dialoghi londinesi, poi il latino lucreziano dei tre poemi francofortesi. L'analisi verte quin-

di sulle varianti apportate da Bruno ai testi volgari: gli interventi dell'autore sono qui interpretati come punto di vista privilegiato per cogliere i mutamenti intercorsi nella situazione politica londinese, come pure per individuare i modi in cui la riflessione del Nolano si sedimenta intorno ad alcuni temi-cardine. Con la lucidità consueta, Aquilecchia mostra come episodi quali la brusca conclusione dei rapporti con gli ambienti universitari inglesi, la disputa con i teologi puritani, la rottura con Dudley e il parallelo tentativo di individuare nuovi interlocutori trovino un'eco fedele nelle correzioni apportate ad alcune parti dei dialoghi, mentre l'analisi di una variante nel secondo dialogo della *Cabala del cavallo pegaseo* riporta in primo piano, anche da un punto di vista lessicale, il nesso profondo che intercorre fra merito e destino del singolo.

L'intervento di Michele Ciliberto muove dalla messa a fuoco della attuale *Bruno-rennaissance* per ribadire come la ripresa di interesse per la figura del Nolano abbia un senso solo se posta in relazione con la crisi di una immagine dell'umanesimo incentrata sul mito della *dignitas hominis* e con la dissoluzione di un concetto di ragione modellato secondo i canoni della rivoluzione scientifica. Una crisi che ha spostato anche l'attenzione degli studiosi verso filoni della cultura rinascimentale in precedenza trascurati, in quanto considerati estranei al costituirsi della modernità, riportando in primo piano posizioni filosofiche e scelte linguistiche marginali, se non addirittura sconfitte. E a questa stagione degli studi appartengono tutti i lavori che hanno tentato di riconsiderare il rapporto di Bruno con correnti quali l'ermetismo, la magia, l'alchimia. Tali contributi, che talvolta hanno finito per plasmare l'immagine altrettanto rigida di un Bruno tutto teso al recupero di una tradizione sapienziale antica, tenacemente avverso agli stimoli ed alle sollecitazioni della cultura scientifica, nondimeno permettono di dare il giusto risalto a certe componenti essenziali della riflessione del Nolano, quali il nesso tra legge e religione e l'analisi critica delle forme originali in cui il filosofo recepisce e ripensa il mito ermetico del tempo ciclico. Tema, quest'ultimo, da cui scaturiscono suggestioni innumerevoli, destinate ad agire in profondità sul pensiero di Bruno, perché il richiamo alla ruota del tempo e alle sue fasi alterne sta a fondamento anche del modo in cui Bruno pensa se stesso. Muovendo da tale constatazione, Ciliberto affronta il problema dei rapporti che stringono insieme biografia e filosofia. Sottolinea, pertanto, come il lavoro affannoso da cui scaturiscono — in un arco di tempo relativamente breve — i grandi testi bruniani possa essere valutato, al pari di certe decisioni e scelte difficili da comprendere, sulla base della tensione drammatica che si determina tra due aspetti della personalità di Bruno: la percezione di sé quale riformatore di una verità caduta in oblio e il calcolo — attento e tutt'altro che ingenuo — delle forze con cui è costretto a confrontarsi il 'Mercurio buono', inviato dagli dei per animare la vicissitudine della verità.

Nei giorni 3-4 giugno 1994 si è tenuto a Londra presso il Warburg Institute il convegno *Giordano Bruno 1583-1585: l'esperienza inglese*, organizzato dall'Istituto ospitante in collaborazione con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento e l'Istituto Italiano di Cultura di Londra. Le sedute di lavoro — presiedute da Nicholas Mann, Jill Kraye, Francesco Villari e Tullio Gregory — si sono articolate attorno a tre problemi fondamentali: lo studio del-

l'ambiente culturale in cui Bruno si è inserito al suo arrivo a Londra; l'analisi della cospicua produzione londinese del Nolano in lingua volgare; la ricezione delle dottrine bruniane nell'Inghilterra del tempo.

Le relazioni di Patrick Collinson e John Bossy hanno tratteggiato alcuni aspetti della religione elisabettiana. Collinson, in particolare, ha presentato la Chiesa elisabettiana come un'unione coatta di papisti e protestanti, con un controllo attento da parte delle autorità sulla condotta morale, piuttosto che sulle specifiche opinioni in materia religiosa. La regina Elisabetta, presentata di volta in volta come protestante, cripto-cattolica, agnostica era in realtà, a giudizio di Collinson, luterana, come risulta dai suoi libri di preghiera e devozione: e tutte le sue concessioni in materia di religione rispondono non ad intime convinzioni, ma a un disegno preciso di politica ecclesiastica. Robert Dudley, conte di Leicester, favorito della regina, conduce invece, sia in patria che all'estero, una vigorosa politica protestante, proteggendo puritani e pastori dissidenti; politicamente legato ai puritani, ma lontano da ogni dogmatismo anche suo nipote, Philip Sidney. Bruno, in questo contesto articolato e fluido, si schiera con il conte di Leicester e Francis Walsingham e la loro politica filoprotestante; il suo attacco nella *Cena* contro i pedanti aristotelici ed i farisei ha come obiettivo, a giudizio di Collinson, il dottor John Rainolds, un teologo oxoniense aristotelico molto in vista, spalleggiato dagli alleati politici di Sidney e Leicester in quanto principale controversista anticattolico, ma che al Nolano dovette apparire solo come un noioso pedante. G. Aquilecchia descrive invece l'ambiente in cui opera Bruno attraverso un'analisi delle varianti al I dialogo della *Cena delle Ceneri* (da lui scoperte già nel 1946), individuando tre momenti redazionali. Una prima scrittura breve dell'inizio del I dialogo preceduta da cinque pagine bianche rappresenta il grado zero di composizione della *Cena*, ancora non condizionato da considerazioni personali o diplomatiche, e quindi fedele registro delle reazioni di Bruno alla pessima accoglienza ricevuta ad Oxford da parte dei seguaci di Aristotele e dei detrattori di Copernico. Una seconda versione vede le cinque pagine bianche riempite: vengono dissimulati e resi meno identificabili sia i luoghi che le persone incontrate, e vengono attenuate le bordate anticattoliche per rispetto nei confronti della cattolica ambasciata francese di cui Bruno era ospite. Un terzo momento viene individuato nella riscrittura di parte del II dialogo e dell'inizio del III: queste varianti sono state introdotte dopo i contatti con il Cancelliere dell'Università di Oxford e l'ala puritana dei Protestanti, e testimoniano sia dell'incontro fra Bruno e Dudley, nel breve spazio di tempo che intercorre fra la prima e la seconda versione del II dialogo, che di una attenuata polemica antiprotestante.

M. A. Granada spiega la composizione dei dialoghi italiani pubblicati a Londra negli anni 1584-85 con il desiderio del Nolano di entrare nella sfera dell'aristocrazia cortigiana — che conosceva bene l'italiano — e dei suoi intellettuali, che coltivavano la cosmologia e l'astronomia, seppure queste ultime veicolate dalla lingua inglese. John Dee e Thomas Digges, rappresentanti autorevoli di questa corrente, conoscono le teorie astronomiche di Copernico: Dee, pur apprezzando l'astronomo polacco, mantiene però il geocentrismo, mentre Digges, membro del circolo di Robert Dudley, è banditore di un 'copernicanesimo realistico'. La cosmologia di Bruno è consonante con questa impostazione, diretta contro la pedanteria universitaria chiusa

nel suo geocentrismo aristotelico, ma nello stesso tempo se ne discosta, in quanto il copernicanesimo di Digges si basa su una gerarchia cosmologica inaccettabile per il Nolano. Ancora a proposito delle varianti della *Cena*, Monica Fintoni ha presentato un'analisi che interpreta la prima variante, intorno alla scala del numero binario, come una rimozione di elementi scomodi quali la teoria e la pratica dell'*ars reminiscendi*, che potevano suscitare forti sospetti nel pubblico inglese: né il richiamo a Mnemosyne, introdotto nella seconda redazione, inficia tale assunto, risolvendosi in una invocazione poetica. Nella redazione definitiva del dialogo scompare anche il riferimento all'opera intitolata *Arca di Noè*, anch'essa molto probabilmente di carattere mnemonico. Questa soppressione offre il destro per una ricostruzione dei rapporti intercorsi fra Bruno e le opere di Ugo di S. Vittore che — come ricorda Fintoni — ha scritto ben due opere intitolate *Arca di Noè*: un'allegoria morale ed una di contenuto mistico. Sempre sul tema della mnemotecnica ha svolto un'interessante ricostruzione Stephen Clucas, dimostrando che la concezione bruniana della mnemotecnica come teoria psicologica e come strumento di interpretazione e scoperta scientifica fu accolta e sviluppata dal Northumberland Circle e in modo particolare da Walter Warner, nei cui manoscritti sulle facoltà dell'anima e i processi fantastici le occorrenze di termini bruniani sono significative, e mostrano che l'incidenza in Inghilterra degli scritti del Nolano sulla memoria è andata ben oltre le riscritture di Alexander Dicson.

S. Ricci ha esposto uno studio dell'influenza bruniana nell'Inghilterra del XVIII secolo, occupandosi in modo particolare della lettura di Bruno operata da John Toland. Lo scrittore irlandese, che ha in mente l'organizzazione di un'internazionale massonica dei principi e degli intelletti liberi, destinata a trasformare le monarchie assolute europee in illuminate protettrici di repubbliche, fa un uso politico delle posizioni bruniane, nella critica all'*establishment* britannico vigente. Egli presenta la filosofia di Bruno come un sapere destinato a pochi eletti, lasciando intendere una continuità fra il circolo intellettuale animato da Bruno a Londra e le logge segrete libertine.

M. Ciliberto ha offerto un'articolata e densa lettura del tema dell'autobiografia in Bruno. Il paradosso di una simile tematica nelle opere del Nolano è legato al fatto che per il filosofo non si dà una riflessione sull'individuo, se non legata al riscatto divino, al destino mercuriale o angelico. Ma accanto a questa invalicabile frattura fra vita universale e vita particolare, esiste un'analisi attenta della corporeità: se le esperienze autobiografiche di Cardano e di Montaigne sono l'una una *peinture du moi*, l'altra una *recherche du moi* (ambidue estranee a Bruno), pure l'interesse per la dimensione empirica accomuna i tre pensatori, complicando il quadro delle rappresentazioni di sé che il Nolano ci offre. Gli rimane comunque estranea la problematizzazione del nesso tra opera e autore, esistenza, opera e scrittura, in quanto il libro che a Bruno preme leggere è quello della natura, specchio di Dio, in cui l'accidente particolare si scioglie nel ritmo della universale vicissitudine.

Simonetta Bassi ha discusso di alcuni problemi di critica testuale riguardanti gli *Eroici Furori*, proponendo una lettura più aderente agli archetipi cinquecenteschi rispetto alle edizioni successive, mentre Rita Sturlese ha affrontato il problema della genesi dei *Furori*, mostrando innanzitutto che essi nascono su cartoni di testi d'amore indirizzati ad una donna, identificati

con i componimenti *Gli pensier gai* e *Il tronco d'acqua viva*, che Bruno nel *Candelaio* sosteneva di aver scritto per la signora Morgana, dedicataria della commedia. Sturlese afferma inoltre che l'amore qui cantato veicola il medesimo contenuto allegorico dispiegato nei *Furori*, e sulla base di serrati riscontri testuali mostra che Bruno già a Napoli aveva in mente di eliminare la *pia philosophia* di Ficino per sovrapporre ad essa la Nolana filosofia. Questo progetto viene poi attuato a Londra con maggior rigore teorico: e dunque i *Furori* devono essere letti come il necessario complemento del *Candelaio*.

A *Giordano Bruno: Texts and Translations* è stata dedicata il 3 ottobre 1994 una giornata di studi a Villa I Tatti, sede fiorentina dell'Harvard University Center for Italian Renaissance Studies. Proposito dell'incontro è stato quello di offrire uno spaccato del complesso laboratorio nel quale studiosi di paesi diversi lavorano alla traduzione nelle principali lingue europee dei testi-cardine della Nolana filosofia. Sui problemi teorici posti dalla traduzione di scritti filosofici si è soffermato l'intervento di G. Aquilecchia, citando fra l'altro alcune testimonianze sul favore di Bruno per le traduzioni, interpretate dal filosofo come il fondamento di tutta la scienza. Bruno, sottolinea Aquilecchia, ritiene l'opera di traduzione uno strumento privilegiato del sapere, che consente alle 'radici recise' di germogliare ancora, all'interno di nuovi cicli: ed è proprio in questo quadro teorico che si inserisce la sua polemica costante verso quelle posizioni che pretendono di esaurire la manifestazioni infinite della vita entro le strutture rigide di una lingua unica. Ad un progetto per l'edizione inglese delle opere bruniane rimandano invece gli interventi di Brian Copenhaver ed Hilary Gatti: quest'ultima, in particolare, ha presentato uno *specimen* della sua traduzione della *Cena delle Ceneri*, ponendola a confronto con l'analogo tentativo compiuto da Frances Yates. Sugli studi bruniani e le traduzioni della Yates si è soffermata anche l'analisi di John Trapp, che ha ricordato le linee principali dell'interpretazione proposta dalla studiosa inglese. L'intervento di R. Sturlese si è mosso a partire dai problemi filologici connessi all'edizione critica del *Cantus Circaeus*, per fermarsi poi sull'analisi delle fonti utilizzate da Bruno. Dopo aver evidenziato l'ampio spettro di autori — da Ambrogio a Ficino — cui Bruno fa riferimento nell'opera parigina, la studiosa ha esaminato la struttura del *Sigillus sigillorum*, per mostrare come questo testo sia tramato in profondità da citazioni criptiche che riprendono temi e suggestioni ficiniane: secondo tale prospettiva, la *Theologia Platonica* si configura come referente polemico fondamentale del ragionamento di Bruno.

Infine, il 21 aprile 1995 a Pisa è stata presentata la ristampa anastatica della *Cena delle Ceneri*, pubblicata dall'esemplare conservato presso la Biblioteca Trivulziana di Milano in occasione del settantesimo compleanno di Nicola Badaloni. Nel corso dell'incontro, presieduto da Michele Ciliberto, autore anche della *Presentazione* della ristampa, hanno preso la parola Giovanni Aquilecchia e lo stesso Badaloni. Aquilecchia, scopritore, come abbiamo già ricordato, delle varianti a stampa della *Cena* («l'esempio più eclatante delle variazioni apportate da un autore non pure cinquecentesco ma altresì di secoli successivi ad una propria opera nel corso della stampa») ha tratteggiato l'ambiente culturale che fa da sfondo al dialogo, mentre Badaloni ha fatto rifluire nel concetto di vicissitudine le componenti fondamentali del

pensiero bruniano, dalla speculazione ontologica alla riflessione 'politica', individuando nel perenne fluire degli enti il presupposto del livellamento, nell'uguaglianza, di tutti i destini.

CONFERENCE REPORT: «INDIZIO DI REATO
PER GIORDANO BRUNO» (NOLA 15-17 FEBRUARY 1992)

This three-day conference and related events was organized by the writer Andrea Nappi on behalf of the Comune di Nola with the financial support of the Provincia di Napoli together with that of the Regione Campania. The academic focus was provided by a debate over John Bossy's contention (presented in his book; *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, Yale University Press, New Haven-London 1991; trad. it. Garzanti, Milan 1992) that Bruno, using the pseudonym Henri Fagot, had acted as a spy for Sir Francis Walsingham whilst resident in the London house of the French ambassador, Michel de Castelnau in 1583-86. This took the form of a judicial hearing staged on the evening of 15 February in the Aula consiliare of Nola Town Hall. Prof. Aldo Masullo and Prof. Michele Ciliberto were invited to be 'la Corte'; the prosecutor was John Bossy (with the assistance of Simon Ditchfield who interpreted for his colleague) and the defence was provided by the TV and Radio critic, Gabriele La Porta. In addition three 'witnesses' were called to testify to Bruno's character and achievements: the film director Giuliano Montaldo (who sent a recorded tape of his testimony); the writer, Andrea Nappi and the then deputy director of Raiuno, the Nolano Lorenzo Vecchione. Such a structure made meaningful discussion virtually impossible and Bossy and Ciliberto were forced to restrict themselves to restatements of what they had already said in print; the former working from contexts and the latter from texts.

The conference had begun with a public showing of Montaldo's film *Giordano Bruno* in the Teatro Umberto and closed with an assembly in Piazza G. Bruno to commemorate the 392nd anniversary of the philosopher's burning on the morning of 17th. On the previous evening there was a performance of Nappi's dramatized account of Bruno's life directed by Armando Marra. Musical accompaniment was provided by I Musici dell'Accademia Napoletana di Teatro.

Il 22 aprile 1995 a Roma presso l'Accademia Nazionale dei Lincei, nell'ambito delle «Letture Galileiane» promosse dall'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze in collaborazione con altri enti di cultura, Giovanni Aquilecchia ha tenuto una relazione su *I «Massimi sistemi» di Galileo e la «Cena» di Bruno (per una comparazione tematico-strutturale)*.

Rilevata l'equidistanza cronologica della *Cena de le Ceneri* (1584) di Giordano Bruno tra il copernicano *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e l'inizio della composizione dei galileiani *Massimi sistemi del mondo* nel 1624, Aquilecchia ha proposto un'indagine intesa a verificare l'eco contenutistico-formale dell'opera di Bruno su quella di Galileo.

Nell'ambito dei lavori del convegno su *Riforma e 'renovatio' nel Cinquecento europeo* (Roma, 23-25 ottobre 1995), promosso dal Dipartimento di Ricerche storico-filosofiche e pedagogiche dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», saranno presentate due relazioni dedicate a Bruno:

H. Gatti, *Sir Philip Sidney e l'idea di riforma nei Dialoghi italiani di Bruno*;

R. Sturlese, *Un nuovo programma d'umana autorigenrazione e autorealizzazione: la lettura di Bruno sulla 'sfera quintuplice'*.

CAMPANELLA NELLE PIÙ RECENTI STORIE DELLA LETTERATURA ITALIANA

In questi ultimi anni si assiste a un rinnovato interesse editoriale verso la storia della letteratura italiana. Ne sono testimonianza, a livello scolastico, universitario e postuniversitario, oltre alle imprese della Einaudi, della Utet e della Bollati Boringhieri, quella, a cura di Enrico Malato per la Salerno, di cui è appena uscito il primo volume, e quella di imminente pubblicazione per la Rizzoli. Nelle recenti storie letterarie italiane le riflessioni su Campanella si addensano intorno a quattro questioni: 1) Campanella e la Controriforma; 2) la poesia di Campanella e la consuetudine metaforica del Barocco e del concettismo; 3) Campanella e la scienza moderna; 4) Campanella e gli esiti totalitari dell'utopia.

Attento, in modo peculiare, a lumeggiare le connessioni fra pensiero campanelliano e cultura della Controriforma, si è mostrato Alberto Asor Rosa, nel lungo e denso capitolo de *La cultura della Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 179-242, che fa parte della *Letteratura italiana Laterza*, diretta da Carlo Muscetta, la quale è il più cospicuo e immediato antecedente della ripresa negli anni '80 e '90 della storia della letteratura italiana. Lo studio di Asor Rosa, che si basa sulle monografie campanelliane di Antonio Corsano e Nicola Badaloni (autore anche del capitolo su Campanella nella *Storia della letteratura italiana*, diretta da Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, vol. V, Garzanti, Milano 1967, pp.127-151), per la varietà di spunti e la capacità di approfondimento costituisce un punto di riferimento importante per la comprensione dell'opera del filosofo calabrese. L'angolazione metodologica di Asor Rosa, d'ispirazione gramsciana, inquadra l'esame della condizione degli intellettuali italiani nella loro dialettica relazione con le istituzioni politiche e religiose, soprattutto con quella ecclesiastica nel suo processo egemonico dispiegato durante l'età della Controriforma.

Asor Rosa inserisce Campanella nella prima fase della cultura seicentesca. In questi decenni la cultura italiana gode ancora del prestigio europeo. In tale fase, illustrata dall'opera di Campanella, Galilei, Sarpi, Caravaggio, Monteverdi, «alla spinta conquistatrice della Chiesa fa da contrappeso l'attività autonoma dei gruppi intellettuali laici, ancora tutti tesi all'individuazione di nuove forme dell'arte e della conoscenza, in un intreccio fecondissimo di spinte e contropinte» (p. 14). In questa prospettiva Campanella instaura «un rapporto tendenzialmente positivo (anche se poi in pratica estremamente tormentato) con l'ortodossia cattolica» (p. 234). Da tale punto di vista, il pensatore calabrese si differenzia da Giordano Bruno: in quest'ultimo viveva ancora «l'illusione di una autonomia (fondamentalmente di stampo individualistico) di un ceto, quello intellettuale» (p. 234). Per Bruno, la filosofia assumeva un ruolo maieutico nella educazione delle coscienze individuali. L'ottica di questa pedagogia era di un'assoluta immanenza, di ascendenza rinascimentale-laica. In Campanella, all'opposto, Asor Rosa avverte «l'esigenza degli intellettuali di tornare a parlare in nome di alcune delle grandi autorità collettive contemporanee, oppure di riuscire a farsi ascoltare da esse: queste autorità erano poi in pratica la Chiesa... e le grandi monarchie moderne» (p. 234).

Secondo Asor Rosa, quella di Campanella è «la prima esperienza “moderna” di riflessione filosofica orientata secondo un fine pratico da realizzare» (p. 233). Tale è, per lo studioso, la peculiarità del pensiero campanelliano: la simbiosi di conoscenza e prassi, di filosofia e riforma sociale, politica e religiosa. Le conclusioni di Asor Rosa sono consentanee a quelle di Nicola Badaloni, che identifica nella «operatività magica... il filo rosso della meditazione campanelliana» (*Storia della letteratura italiana*, Garzanti, cit., p. 136), e a quelle di Antonio Corsano, secondo il quale nel pensatore di Stilo prevaleva «la musa dell'azione su quella del puro pensiero». Per Asor Rosa, dunque, Campanella «è uno dei primi grandi interpreti dell'ideologia... intesa come funzione sociale» (p. 236). Questa attitudine mentale segna il distacco dalla tradizione tardorinascimentale, teorica e intellettuale, nella quale Asor Rosa inserisce Bruno. Tuttavia, sarebbe utile, rispetto alle stimolanti considerazioni di Asor Rosa, accogliere i suggerimenti di un'accreditata storiografia (da Eugenio Garin a Frances A. Yates) che ha individuato nella cultura rinascimentale, in particolare nella sua componente magica, un forte carattere operativo, un vivo desiderio di rinnovamento morale ed intellettuale. Campanella, quindi, risulterebbe notevolmente influenzato da questo versante della filosofia rinascimentale. Non a caso nel suo libro più noto (*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1969; ed. ingl. London 1964), la Yates dedicò uno dei capitoli conclusivi (il XX, pp. 389-428) a Campanella. Asor Rosa sottolinea, nell'opera dello Stilese, la volontà di una riforma complessiva della società, che coinvolgesse tutti gli uomini nel superamento della divaricazione rinascimentale fra cultura d'élite e cultura popolare, secondo un disegno che era proprio della Chiesa della Controriforma. L'autore mette in risalto anche la conflittualità e l'eccentricità di Campanella nei riguardi della Chiesa della Controriforma. Per molti teorici politico-religiosi, «la Controriforma è riforma e rafforzamento conseguente di quella Chiesa che c'è e va difesa, affermata ed estesa fra gli uomini; per Campanella, la Controriforma è il passaggio obbligato, la sola via... per trasformare effettivamente il mondo, socializzando e universalizzando il verbo immortale di Sofia» (p. 238). È solo in questo senso particolare che si può asserire che Campanella è «un grande pensatore (il più grande) della Controriforma» (p. 236). Nell'ambito di questo pensiero rivolto a un rivoluzionamento terreno, acquista peculiare significato la *Città del Sole*: «una teocrazia filosofica... a sfondo naturalistico» (p. 205).

Sulla scorta delle valutazioni di Asor Rosa e, specialmente, tenendo presente la sua evidenziazione dell'«integralismo cattolico» (p. 209) di Campanella e della «natura totalitaria» (p. 214) della sua utopia, sarà opportuno osservare che lo Stato di Campanella si fonda sulla concezione di una natura-ragione, che è espressione della divina Provvidenza. Lo Stato moderno, nella sua prima versione assolutistica, è un *artificium*, una macchina che recide il suo legame con la natura (si ricordi l'uso della metafora dell'orologio, fatto da Campanella per esibire una concezione provvidenzialistica della natura, e quello fatto da Hobbes per rappresentare lo Stato-automa). Per Campanella lo Stato è legittimato da una teologia politica e il suo sogno millenaristico mira a una monarchia universale retta dal papa, *potestas spiritualis et temporalis*. Come hanno dimostrato Carl Schmitt e Roman Schnur, lo Stato assolutistico nasce dalla distinzione fra interiorità ed exteriorità, nella

tutela della prima e nel disciplinamento della seconda. Per Campanella, lo Stato è un organismo etico e spirituale che ammaestra le coscienze, oltre a regolamentare le azioni.

I temi politici e religiosi risaltano anche nella poesia campanelliana, della quale Asor Rosa svolge un accurato esame. I versi di Campanella sono estranei alla concezione di un'arte ridotta a pura invenzione, a *fabulosa delectatio*, secondo la celebre definizione del Riccoboni, che in questo modo disinnescava la poesia delle sue potenzialità 'eversive'. Essi, al contrario, si presentano come un'ardua esperienza di filosofia in rima, che attinge soprattutto alle fonti bibliche e dantesche. Asor Rosa evidenzia delle affinità fra il linguaggio campanelliano e la poetica barocca nell'adozione della metafora.

Le connessioni fra poesia campanelliana e Barocco nella propensione alla metafora sono al centro anche delle pagine dedicate al filosofo nel manuale di Remo Ceserani e Lidia De Federicis (*Il materiale e l'immaginario. Laboratorio di analisi dei testi e di lavoro critico*, vol. V: *La società dell'Antico Regime*, Loescher, Torino 1980, pp. 341-347, 428-429), e nella rassegna della lirica cinquecentesca, fatta da Francesco Erspamer per il *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, a cura di Franco Brioschi e Costanzo Di Girolamo, vol. II: *Dal Cinquecento alla metà del Settecento*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 228-229.

Gli autori del testo della Loescher, dopo essersi richiamati agli studi di Badaloni per rilevare la pregnanza sociale e politica del pensiero campanelliano, si rifanno al volume di F. Ducros (*T. Campanella poète*, Puf, Paris 1969) per decifrare, secondo la metodologia di Charles Mauron, le «metafore ossessive» della poesia del filosofo domenicano, rivelatrici della sua psiche (pp. 342-343). Ancora, essi accentuano l'impiego campanelliano della metafora quale strumento conoscitivo. Essa, concreta e dispiegata, e non isterilita in guise oscure e ludiche, doveva assolvere a una importante funzione didattica (cfr. p. 428). Le osservazioni di Erspamer sono più aperte a un'analisi comparativa di respiro europeo. A suo parere, «della fantasia metaforica contemporanea, e in particolare del concettismo, Campanella ben comprese la duttilità e la capacità di seguire i salti e le oscillazioni della mente; e anche questa concezione del linguaggio come mezzo quasi magico di conoscenza e di comunicazione (quasi un *sensuous thought*) riduce il suo isolamento, inserendolo di diritto nella grande corrente della poesia metaforica» (p. 229). Secondo Erspamer, i versi di Campanella scaturiscono «dalla convinzione che esista uno stretto legame fra *res* e *verba*» (p. 228), argomento, questo, che richiama la discordanza, indagata da Michel Foucault (*Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967; ed. franc. Paris 1966), dell'*episteme* dell'«età classica», fondata sulla rappresentazione e sulla dissociazione fra la scrittura e le cose, da quella rinascimentale, basata invece sulla somiglianza e sul vincolo tra il segno e ciò che esso indica. In effetti, fra i protagonisti dell'*episteme* rinascimentale Foucault annoverava proprio Campanella e la sua magia.

Alla stessa stregua di Asor Rosa ed Erspamer, anche Marziano Guglielminetti, nell'articolato profilo di Campanella tracciato in *Manierismo e Barocco* (in *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da Giorgio Bàrberi Squarotti, vol. III, Utet, Torino 1991, I^a ed. 1990, pp. 269-301), si sofferma sulla valenza religiosa e filosofica della poesia campanelliana. Riguardo alla poetica, Guglielminetti precisa che «l'equilibrio ideologico e formale, tentato dal

Tasso fra cristianesimo e paganesimo, fra tradizione e modernità, è sacrificato dal Campanella a favore di una poesia che si rifà esclusivamente a Dante, ai Salmi ed ai Profeti» (p. 285). Ma nel saggio di Guglielminetti, così come in quello di Asor Rosa, centrale risulta la disamina del comportamento del frate calabrese verso la Chiesa della Controriforma. Mentre Giulio Ferroni nel suo fortunato manuale per le scuole superiori, richiamandosi implicitamente alle tesi di Luigi Amabile, parla per Campanella di «simulazione e di adattamento forzato» e afferma che «il suo spirito profetico e il suo pensiero politico in realtà affondano in altri terreni, estranei alla Controriforma, vale a dire nella cultura popolare meridionale, nella tradizione del profetismo meridionale, nel pensiero magico ed ermetico» (*Storia della letteratura italiana*, vol. II, Einaudi Scuola, Milano 1991, p. 315), Guglielminetti accetta con moderazione le argomentazioni di Giovanni Di Napoli, anche se non ne condivide le conclusioni estreme circa una «straripante ortodossia» del pensatore calabrese. Per Guglielminetti, «una cosa è certa ormai: che il Campanella ha da intendersi come un riformatore della fede cristiana, non come un rivoluzionario» (p. 272). Lo studioso acutamente rileva, fra gli aspetti essenziali della vita e dell'opera di Campanella, la sua profonda vocazione profetica, che si commisurava alle contingenze storiche. Egli però trascura l'elemento di conflitto provocato dalla tensione tra tradizioni millenaristiche, cui Campanella attingeva, e ideologia della Controriforma. La stessa *Città del Sole*, secondo lo storico della letteratura, è sensibilmente influenzata dal profetismo campanelliano. In essa Guglielminetti, riprendendo gli studi di Firpo e della Yates, vede emergere codici culturali diversi: da quello profetico a quello ermetico, dall'utopia di Thomas More alle simmetrie razionali delle città degli architetti del Rinascimento. Ma lo storico ritiene che un valore precipuo nella costruzione dell'utopia campanelliana assuma la «tesi platonica che solo il filosofo garantisce il perfetto governo dello stato, in quanto egli è l'unico in grado di garantire la giustizia» (p. 281). Per quanto attiene più specificamente alla concezione scientifica e filosofica di Campanella, Guglielminetti la giudica una via alternativa al modello matematico-meccanicistico di Galileo e Descartes. Inoltre, l'opera campanelliana, nonostante la sua cospicua ricezione negli ambienti libertini, non apparterebbe a questo genere di letteratura.

Anche Silvia Parigi, nel suo saggio sulla cultura scientifica e filosofica cinque-seicentesca scritto per il *Manuale* della Bollati Boringhieri (pp. 671-698) si sofferma sull'imbarazzo di Galileo per la coraggiosa apologia composta da Campanella in suo favore, e sul netto rifiuto opposto da Descartes ad un eventuale incontro con il frate domenicano. La Parigi, però, non opera una netta cesura fra il filosofo calabrese e i padri della scienza moderna, perché «in Campanella, come in Bruno, sono evidenti le contraddizioni tipiche di quella fertile 'confusione' di motivi moderni e premoderni dalla quale trasse origine e nutrimento il pensiero di Galileo e Cartesio» (p. 695).

Il rapporto fra Campanella e Galileo aveva attirato l'attenzione anche di Asor Rosa nel suo saggio laterziano. Per Asor Rosa, nell'*Apologia pro Galileo* e nelle lettere indirizzate da Campanella allo scienziato, il filosofo calabrese propone «un'operazione secondo lui assai più profonda di conoscenza del reale, nella quale tornano ad intervenire in modo assolutamente preminente le sue investigazioni di carattere teologico e metafisico» (pp. 222-223). Asor

Rosa non ignora l'interesse propriamente scientifico di Campanella e connette la sua prodigiosa capacità descrittiva alle opere scientifiche di Daniello Bartoli. Campanella si distingue però da quegli scrittori gesuiti, per il «senso profondo, diretto, non moralistico e non strumentale... del rapporto uomo-natura», che sfocia in una «naturalizzazione dell'uomo» (p. 229). Proprio in riferimento a tale intrinseco legame fra uomo e natura, va ricordato che la concezione vitalistica e magica di Bruno e Campanella non scompare nella plurivocità del pensiero moderno, ma è presente, in modo particolare, nella cultura napoletana del '600, la quale costituisce uno straordinario crogiuolo di istanze metodologiche diverse, europee ed endogene. Nelle sue famose accademie, e anche nello stesso Vico (si pensi in tal senso agli studi di Biagio De Giovanni), persiste quella rappresentazione della natura ancorata al principio bruniano e campanelliano della conservazione della vita.

Mentre nel volume della Utet lo studio su Campanella occupa un unico capitolo, nell'ambito di una rielaborazione critica delle categorie storiografiche di Manierismo, Barocco e Controrinascimento, nella *Letteratura italiana* einaudiana, dopo episodici cenni, il discorso sul filosofo calabrese diventa unitario solo nel saggio di Pierluigi Battista sulla *Città del Sole* (*Le opere*, direzione di A. Asor Rosa, vol. II: *Dal Cinquecento al Settecento*, Einaudi, Torino 1993, pp. 725-758). Battista considera l'opera campanelliana come un'utopia carceraria: «il dialogo poetico campanelliano riceve quell'inconfondibile sentore di segregazione, quell'atmosfera compressa e claustrofobica di reclusione, di sorveglianza speciale, di vigilanza occhiuta e inflessibile» (p. 734). Questa particolare terminologia rievoca la teoria popperiana su 'società chiusa' e 'società aperta'. D'altronde, l'utopia di Campanella manca di quell'ironia che rende più lieve la progettazione di Thomas More. Secondo Battista, la *Città del Sole* è strutturalmente fondata su un ordine autarchico, rigoroso, piramidale: è la conquista della interiorità dei suoi abitanti, oltre che dell'uniformità dei loro comportamenti. È un organismo totalitario che Battista correla allo sviluppo degli Stati assoluti. Ma questo legame non sembra giustificato. Occorre distinguere fra assolutismo, che è controllo e monopolio della exteriorità dei sudditi nel riconoscimento della intangibilità delle coscienze, e totalitarismo, che, al contrario, è invasione dello Stato in *interiore homine*. Giustamente, invece, Battista sostiene che Campanella e, in generale, l'utopismo moderno, nella convinzione di poter realizzare sulla terra una Città felice, consuma il distacco dalla dicotomia agostiniana fra *Civitas Dei* e città terrena. Il progetto campanelliano è una proposta di palinogenesi del mondo, una radicale rigenerazione della società. Suo obiettivo è la realizzazione su questa terra della nuova Gerusalemme. Il singolo è subordinato, mediante una «pedagogia totalitaria» (p. 742), al bene della comunità. Ne deriva la «scomparsa di ogni spirito particolaristico»; «la Storia è davvero finita nel Regno d'Utopia» (p. 743). Battista, quindi, misura lo scarto fra utopia e modernità. Quest'ultima è «disordine, esplosione di egoismi e di interessi, diversificazione sociale, proliferazione incontrollata di desideri e di opportunità, disseminazione di stili di vita e di modelli di comportamento. L'utopia, invece, ingabbia la società in una camicia di forza, ricompone le scissioni, comprime la diversità» (p. 755).

L'analisi dell'utopia campanelliana è ben presente nel *Manuale* della Bolati Boringhieri, nel quadro della interpretazione assai interessante, data da

Roberto Esposito, del genere utopico (pp. 570-578). A suo avviso, l'utopia moderna palesa uno 'statuto ancipite': antimito e mito. Essa è antimito, in quanto si separa dall'utopia ellenistica che, distaccandosi dalla 'razionalizzazione platonico-aristotelica', è un «vagheggiamento di una condizione originaria situata nel remoto passato e caratterizzata dall'abbondanza naturale e dalla conseguente assenza di lavoro» (p. 571). È la «rottura di questo rapporto con l'origine naturale alla base del progetto utopico moderno... che rovescia l'idoleggiamento del passato in proiezione al futuro, la restaurazione in innovazione, la fedeltà alla natura in creazione di artifici» (p. 571). D'altra parte, la ricaduta mitica consiste nella costruzione di «una nuova totalità organica, aconflittuale, atemporale... una nuova naturalizzazione dell'artificio prodotto» (p. 573). Si potrebbe ricordare che anche per Benedetto Croce «l'utopia fa parte... del mito, traducendo in immagini l'appagamento pieno ed intero della sempre rinascete sete dei nostri desideri e la risoluzione di tutte le difficoltà in cui ci troviamo» (*La storia come pensiero ed azione*, Laterza, Roma-Bari 1978, Ia ed. 1938, p. 234).

Per Roberto Esposito, l'utopia moderna attribuisce un ruolo salvifico, mitico a una scienza «astrattamente destorificata» (p. 571). Un altro aspetto del carattere mitico dell'utopia moderna si esprime in quel ricorrere frequente dell'immagine dell'isola, 'separata' dalla «terra ferma del politico... approdo definitivo, punto di arrivo, esito insuperabile» (p. 572). In sintonia con la sua idea dell'utopia moderna, lo studioso esamina la *Città del Sole*, rilevandone la «curvatura totalitaria» e la sottomissione della natura a «un registro funzionale» (p. 577), la cui organizzazione statale è improntata all'eternità e alla immutabilità. Esposito, a tal proposito, evidenzia nell'assetto teologico-politico dello Stato campanelliano la radicale contrapposizione tra il frate domenicano e Machiavelli. Richiamandosi a un precedente volume dello stesso Esposito, dedicato a due categorie fondamentali del pensiero politico cinque-seicentesco (*Ordine e conflitto*, Liguori, Napoli 1984), si può intendere che non è affatto l'analisi realistica dei fenomeni storici quel che distingue gli utopisti moderni da Machiavelli, ma la descrizione di un mondo spolitizzato, pacificato in una mitica unità.

GENNARO MARIA BARBUTO

Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, edited by V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln 1992 («Studies in the History of Christian Thought»), 6*-659 pp.

Nei primi mesi del 1510, Giovanni Tritemio, benedettino, autore di importanti ed apprezzate opere sulla magia, già abate di Spanheim ed in quel tempo abate di Würzburg, riceveva dall'amico Enrico Cornelio Agrippa una copia manoscritta del giovanile «compendium de magia», composto da Agrippa nei mesi che seguirono il loro incontro nel monastero benedettino di Würzburg, nell'inverno tra il 1509 e il 1510. L'8 aprile, infatti, l'abate Tritemio inviava ad Agrippa una lettera di ringraziamento nella quale invitava il giovane amico alla cautela, raccomandandogli prudenza nella diffusione del suo scritto: «Unum hoc tamen te monemus custodire praeceptum, ut vulgaria vulgaribus, altiora vero et arcana altioribus atque secretis tantum communices amicis: da foenum bovi, saccarum psitaco tantum – intellige mentem, ne boum calcibus (ut plerisque contigit) subiiciaris». I consigli di Tritemio ebbero sicuramente un ruolo fondamentale nella decisione di Agrippa di limitare la circolazione del *De occulta philosophia* alla sola forma manoscritta.

Più di venti anni separano questa prima stesura dall'edizione definitiva del luglio 1533, pubblicata dallo stampatore Johannes Soter, a Colonia; venti anni durante i quali Agrippa aveva moltiplicato le sue letture e continuato ad approfondire tematiche legate all'auspicata riforma della magia, ma soprattutto ad accumulare materiale di ogni tipo, fino a raddoppiare l'estensione originale del testo. Tra le due versioni del *De occulta philosophia*, Agrippa pubblicò ad Anversa, nel settembre del 1530, il *De vanitate scientiarum et artium declamatio invectiva* e – presso lo stesso stampatore Johannes Graphaeus, di lì a pochi mesi – una prima, parziale riedizione del trattato magico, contenente il libro primo e gli indici del secondo e del terzo libro.

Attraverso il confronto del manoscritto del 1510 (segnalato da J. Biellmann, *Zu einer Handschrift der «Occulta philosophia» des Agrippa von Nettesheim*, «Archiv für Kulturgeschichte», XXVII (1937), pp. 318-24) con l'edizione parziale del 1531 e la versione definitiva del 1533, Vittoria Perrone Compagni ha recentemente curato l'edizione critica del *De occulta philosophia*, pubblicata dalla casa editrice Brill di Leiden nel 1992. L'edizione è basata sul testo stampato a Colonia da Soter nel 1533, indicato come «K» e considerato da Nowotny, curatore di una ristampa anastatica dell'opera (H. C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia*, hrsg. und erläutert von K. A. Nowotny, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1967), come l'edizione rivista direttamente da Agrippa. Il testo «K» è stato confrontato quindi con l'edizione giovanile conservata nel manoscritto M.ch.q.50 della Biblioteca Universitaria di Würzburg (W), cioè con la copia che Agrippa inviò a Tritemio e che rappresenta presumibilmente la versione più accurata e meglio rispondente alle intenzioni dell'autore nel 1510. Il libro primo, infine, è confrontato con l'edizione parziale del 1531 (A), che può considerarsi lo stato intermedio dell'elaborazione del testo, notevolmente ampliato rispetto al manoscritto ma non perfettamente coincidente con il testo dell'edizione definitiva.

L'accurato lavoro di Vittoria Perrone Compagni rappresenta un contri-

buto fondamentale non solo nell'ambito degli studi su Agrippa, ma anche nell'ambito della produzione rinascimentale di argomento magico: oltre ad un testo estremamente curato dal punto di vista filologico, questa edizione critica del *De occulta philosophia* offre una panoramica dettagliata delle fonti di Agrippa, introducendo importanti elementi di novità nel dibattito sull'argomento. Accanto agli autori che la storiografia su Agrippa aveva già riconosciuto come fondamentali nella sua formazione, da Giovanni Pico della Mirandola e Johannes Reuchlin a Marsilio Ficino – del quale Agrippa possedeva, tra l'altro, un esemplare del *De triplici vita* nell'edizione di Carreggi del 1506, su cui figurano, oltre al nome del possessore, numerose annotazioni a margine (l'importante volume è recentemente apparso sul mercato librario: cfr. il n. 36 del catalogo *L'intersigne*) –, Vittoria Perrone Compagni, distinguendo accuratamente le fonti della prima stesura dalle novità dell'edizione del 1533, rivolge la sua attenzione ad autori minori, «and not necessarily of secondary importance», come Filippo Beroaldo e Pietro Crinito, ma soprattutto segnala l'esistenza di un nucleo di fonti medievali da affiancare alle contemporanee.

Contrariamente alle opinioni di Eugenio Garin (*Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1984 [1^a ed. Bari 1954] p. 160) e di Paola Zambelli (*Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, «Rinascimento», XIX (1968), p. 195), la curatrice dell'edizione tende a sminuire l'influenza del manuale arabo di magia noto al Medioevo latino con il titolo di *Picatrix* e sottolinea invece l'importanza di Alberto Magno e, in misura minore, di Guglielmo d'Alvernia (cfr. V. Perrone Compagni, *Il «De occulta philosophia» di Cornelio Agrippa*, in *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, a cura di G. Canziani e G. Paganini, Angeli, Milano 1986, p. 108). Secondo la Perrone Compagni, infatti, la struttura del libro primo, attorno al quale ruota l'intero trattato magico nella versione manoscritta, può essere compresa pienamente solo valutando l'eco di alcune posizioni albertiane e le numerose citazioni dallo spurio *De mirabilibus mundi* e dal *De mineralibus*, che Agrippa inserisce sapientemente nel contesto della cosmologia ficiniana a giustificazione delle possibilità operative dell'uomo sulla natura. L'influenza di Guglielmo d'Alvernia invece si farebbe più evidente nel libro terzo, dedicato alla magia cerimoniale o religiosa e perciò il più rimaneggiato nell'edizione del 1533, quando l'interesse di Agrippa andava polarizzandosi verso le valenze soteriologiche della magia. I capitoli dedicati all'importanza della fede nelle operazioni magiche sono perciò quelli che risultano maggiormente debitori al *De fide* e al *De universo* dell'alverniate.

Vittoria Perrone Compagni evidenzia soprattutto l'importanza di un altro autore divenuto punto di riferimento fondamentale nella versione definitiva del *De occulta philosophia*, quel Francesco Zorzi, dal cui trattato *De harmonia mundi* (Venezia 1525) Agrippa trasse moltissime citazioni, variamente utilizzate, ma soprattutto il concetto della necessità di una austera riforma interiore come presupposto di una più ampia azione di rinnovamento, a livello sociale e religioso. Aver applicato queste istanze di rinnovamento, coincidenti per certi versi con posizioni caratteristiche della 'riforma radicale', ma pur sempre riferibili al patrimonio culturale neoplatonico ed ermetico, costituisce, secondo la Perrone Compagni, un contributo personale di Agrippa «ispirato all'insegnamento reuchliano» (cfr. V. Perrone Compagni, *Una fonte*

di Cornelio Agrippa. Il «*De harmonia mundi*» di Francesco Zorzi, «Annali dell'Istituto di Filosofia» [Università di Firenze], IV (1982), p. 51).

Questa accurata analisi del testo — che passa attraverso la ricostruzione della sua storia, segnalando gli episodi della vita di Agrippa che furono determinanti per il contatto con nuovi testi e nuovi orizzonti culturali — è, nell'intenzione della Perrone Compagni, un tentativo di comporre le apparenti contraddizioni interne al pensiero di Agrippa, passato dai giovanili interessi per la «*renovatio magiae naturalis*», attraverso gli atteggiamenti scettici del *De vanitate*, fino agli intenti di riforma in chiave magico-religiosa, divenuti più evidenti nell'edizione del 1533. Quella proposta dalla Perrone Compagni, nell'introduzione come nell'apparato critico che fa da supporto al testo, è infatti una «lettura in filigrana» dell'opera di Agrippa, tesa a mostrare la continuità dei suoi interessi e del suo programma di riforma, arricchitosi nell'edizione a stampa del *De occulta philosophia* di tematiche, fonti nuove e riferimenti meno tradizionali.

Questo lavoro di identificazione delle fonti offre agli studiosi una mappa esauriente di citazioni e debiti inesplorati che difficilmente potrebbe venire ampliata, a meno di non rintracciare notizie dirette sulla biblioteca personale di Agrippa. Quello che oggi appare auspicabile è, invece, uno studio che segnali i canali di diffusione e la fortuna di quest'opera enciclopedica, che proprio per la sua struttura compilatoria si prestava ad un utilizzo immediato da parte dei cultori di magia e di scienze occulte.

Non sorprende perciò che, tra gli altri, un autore come Giordano Bruno abbia attinto materiale teorico assai prezioso per la stesura degli opuscoli magici proprio dal *De occulta philosophia*. A sottolineare il debito di Bruno con questo testo, a lungo considerato un manuale pratico di magia, prima ancora che Garin (*Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 150) sottolineasse la dipendenza delle immagini dei decani proposte da Bruno nel *De umbris idearum* da quelle descritte da Agrippa (*De occulta philosophia*, II, 37), furono gli editori delle opere latine, e soprattutto Felice Tocco, che alle opere inedite di Bruno (di cui fanno parte gli opuscoli riguardanti la magia) dedicò un saggio (*Le opere inedite di Giordano Bruno*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1891), rimasto a lungo l'unico studio su questi tardi testi bruniani.

Molti dei punti rimasti oscuri nella trattazione di Tocco potrebbero essere chiariti alla luce di un confronto con l'opera di Agrippa, che fu spesso l'elemento di mediazione tra Bruno e la tradizione precedente. Sfuggì, ad esempio, a Tocco la dipendenza da Agrippa (*De occulta philosophia* II, 24) del capitolo dedicato da Bruno alla potenza dei suoni nella cura dei veleni: nelle *Theses de magia* (in *Opera latine conscripta*, III, Le Monnier, Firenze 1891, p. 478) Bruno parla di un non meglio precisato «*experimentum ex phalangio*», che Tocco confessa di non conoscere e che Agrippa, attingendo da Ficino, *De vita* III, 21, esplicita così: «*Legimus etiam eos, qui in Apulia a phalangio tacti sunt, stupescere exanimisque iacere, donec certum sonum audierint, quo quisque suo audito saltat apte ad numerum ac convalescit atque postea, si post longum tempus consimilem sonum audierit, subito concitatur ad saltum*». Ma sfuggì pure a Tocco il debito con Agrippa (*De occulta philosophia*, I, 43) del paragrafo riguardante le fumigazioni nel capitolo *De aëre seu spiritu* del trattato *De rerum principiis* (in *Opera*, III, p. 526: in questo caso si tratta di una pagina copiata quasi alla lettera dal testo di Agrippa).

Ma soprattutto gioverebbe agli studi bruniani una nuova edizione del trattato anepigrafo contenuto nei ff. 70r-86v del manoscritto Noroff, conservato nella Biblioteca Statale di Mosca, e intitolato dagli editori *De magia mathematica*.

Si tratta per la maggior parte di brani che Hieronymus Besler copiò per Bruno dalle opere di Tritemio, Agrippa e dello pseudo-Alberto Magno, di cui gli editori non diedero una trascrizione completa. Questo testo fu infatti considerato un'inutile collazione di «excerpta» da autori diversi, «la più infelice delle compilazioni» di Bruno, alla quale gli editori dedicarono, conseguentemente, ben poca attenzione. Certo è che l'edizione attuale del testo non consente di valutare correttamente questo importante documento del lavoro che Bruno andava svolgendo sui testi magici della tradizione, più o meno recente, con la quale si confrontava negli anni che precedettero l'arresto.

DELFINA GIOVANNOZZI

Michel-Pierre Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995, 165 pp. con 14 tavv. f.t.

«Pour l'univers Campanella mourut en 1639; pour Naudé et ses amis, il était mort dès 1635...». Questo giudizio che R. Pintard esprime nel suo fondamentale studio del 1943 su *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle* e che registra un distacco e una incomprensione crescenti tra lo Stilese e quei circoli parigini che pure avevano mostrato una indubbia ammirazione per il pensatore italiano, risulta ancora oggi condivisibile – ad oltre cinquant'anni dalla sua formulazione – o appare invece inadeguato o insufficiente? E inoltre, quale fu l'effettiva presenza di Campanella nella cultura francese del XVII secolo e quali le reazioni suscitate dalle sue opere? A tali interrogativi intende rispondere un agile e utile volume di Michel-Pierre Lerner: *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, che trae origine da tre conferenze tenute dall'autore a Firenze nel maggio 1993 nel quadro di un seminario intitolato «L'Umanesimo e il Rinascimento italiani in Europa» e organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Scuola di Studi Superiori in Napoli insieme con l'Istituto di Studi sul Rinascimento e l'Istituto e il Museo di Storia delle Scienze di Firenze.

La ricostruzione operata da questo studio viene a ridefinire, sulla base di nuove e puntuali indagini, tempi e modi della ricezione del pensiero campanelliano olttralpe, con effetti innovativi rispetto alle valutazioni avanzate ne *Le libertinage érudit*. Così, se anche Lerner ammette che le affermazioni di Pintard non possono più venire riprese «sans nuances» (p. 54), l'effetto complessivo che il volume ci offre è quello di una revisione più ampia di questo capitolo di storia culturale.

Se infatti la valutazione di un pensatore come Descartes nei confronti di Campanella sarà sempre netta e critica nel segnare uno iato ormai incolmabile tra la nuova filosofia meccanicistica e l'ultimo grande interprete del naturalismo rinascimentale – e basterebbe in proposito leggere la risposta

dell'autore del *Discorso sul metodo* a Mersenne quando questi nel 1638 gli propone di leggere la *Metaphysica* («ce que j'ay vu autrefois de Campanelle ne me permet pas de rien espérer de bon de son livre») –, l'accoglienza delle opere e del pensiero dello Stilese in Francia è invece generalmente segnata da un reale interesse e da una viva attenzione che non si limitano alla sola curiosità che l'eccezionalità e l'eccentricità del personaggio – anche al solo motivo delle tristissime vicende politiche e giudiziarie – potevano suscitare.

Il volume si articola in tre capitoli che affrontano rispettivamente la presenza di Campanella in Francia prima del 1634 (anno del suo arrivo olttralpe), gli incontri e i dibattiti che segnano l'esilio parigino (dove egli muore il 21 maggio 1639) e infine la sua fortuna in Francia nel XVII secolo. E la Francia risulta in effetti un paese privilegiato per i rapporti col filosofo italiano, se è vero che lì appaiono la maggior parte dei libri pubblicati quando Campanella è ancora in vita, suscitando reazioni contrastanti. Valga per tutte il giudizio ambiguo di Mersenne. Questi nelle sue *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Parigi 1623) attacca il pansensismo campanelliano e la filosofia del *De sensu rerum et magia* in quanto pericolosi per la religione e avvicina il filosofo calabrese ad autori accusati di ateismo quali Charron, Machiavelli, Cardano o Vanini. Ma lo stesso Mersenne, positivamente colpito dalla *Apologia pro Galileo* pubblicata dall'Adami nel 1622, integra le sue *Quaestiones* nella 'Prefazione' e nei 'Paralipomeni' con alcuni passaggi – ripresi a tratti letteralmente dall'*Apologia* – intesi a riconoscere la liceità per il cristiano di studiare liberamente le scienze e di considerare in piena libertà la natura.

Questa ambiguità, dettata principalmente da esigenze religiose, doveva venire meno in autori poco interessati a farsi difensori dell'ortodossia cattolica, e la filosofia campanelliana suscita in alcuni di essi – come Jacques Gaffarel o Gabriel Naudé – reazioni dettate di volta in volta da simpatia, curiosità o effettivo interesse. Così i rapporti tra Naudé e Campanella – complessi e contrastati – furono molto intensi agli inizi degli anni trenta (1631-2), per poi complicarsi e deteriorarsi dopo l'arrivo di Campanella in Francia con scambi di accuse e di recriminazioni che solo la paziente mediazione di amici comuni – quali Peiresc, Diodati o Gaffarel – riuscirà infine a ricomporre nel 1636. L'avvenuta riconciliazione di Naudé con Campanella ritrova una singolare testimonianza nelle pagine del *Panegyricus dictus Urbano VIII*, scritto dall'erudito francese nel 1632 in difesa di Campanella e pubblicato solo nel 1644, cinque anni dopo la morte dello Stilese. Qui l'ammirazione per il filosofo italiano si unisce a un'attenta considerazione delle tristi condizioni di detenzione che il domenicano dovette subire nel carcere «et dont la source directe ne peut être que la *Vita Campanellae* dictée à Naudé et restée inédite» (p. 111).

Ma a Campanella restano legati anche Fabri de Peiresc e Gassendi, che lo accolgono a Aix-en-Provence nella sua prima tappa del soggiorno francese e che mantengono con lo Stilese costanti rapporti epistolari mentre, a Parigi, l'italiano frequenta il «cabinet» fondato da F. A. De Thou e presieduto dai fratelli Pierre e Jacques Dupuy e le conferenze del «Bureau d'Adresse» di Théophraste Renaudot, fondatore della celebre «Gazette».

La fortuna di Campanella nei cinquant'anni che seguono la sua morte – dal 1640 al 1690 – è oggetto dell'ultimo capitolo, dove si ripercorrono sia l'influenza delle idee magiche e cosmologiche dello Stilese su autori quali

Pierre Borel, Cyrano de Bergerac o Jean-François Le Grand, sia la lettura 'libertina' di Campanella che trova spunti in Naudé o in La Mothe le Vayer e una ricostruzione radicalmente tendenziosa nel *Theophrastus redivivus*, l'anonimo trattato clandestino composto intorno al 1659. Con gli anni sessanta, invece, la presenza del domenicano diventa ormai episodica. Il *Grand dictionnaire historique* di Moreri (1674) gli dedica solo poche righe mentre, sul finire del secolo, non vi è traccia di una voce «Campanella» nel *Dictionnaire historique et critique* di Bayle (1697).

Chiude il volume un'Appendice di alcuni documenti relativi all'attività e alla presenza di Campanella in Francia. Tra di essi vanno almeno ricordati l'oroscopo composto dallo Stilese per la nascita del Delfino, il futuro Luigi XIV, e una anonima – e finora inedita – *Elegia* scritta in onore del filosofo per il suo arrivo in Francia (*De Reverendi Patris Campanellae in Franciam adventu Elegia*), conservata alla Bibliothèque Nationale di Parigi (ms. fr. 9540, fol. 246r-247r).

LORENZO BIANCHI

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE (1990-1995)
TESTI ~ TRADUZIONI*

GIORDANO BRUNO

I. *Dialoghi italiani e Commedia*

[T]

G.B., *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'«asino cillenico»*, a cura di N. Badaloni, Sellerio, Palermo 1992 («L'Italia», 13), 198 pp.

La *Cabala del Cavallo pegaseo*, dedicata, contrariamente agli altri dialoghi londinesi, ad un oscuro personaggio, è presentata da Nicola Badaloni nella veste stilistica e grafica del testo quale figura nell'edizione del 1585. In alcuni punti, segnalati in nota, la lezione di Badaloni diverge da quella dei dialoghi bruniani curati da Giovanni Gentile e Giovanni Aquilecchia. Nel saggio introduttivo Badaloni offre un'interpretazione interna del testo bruniano che muove dalla considerazione del fatto, non sempre posto in adeguata evidenza, che nella *Cabala* Bruno si propone di dare risposta e soluzione ad alcune questioni lasciate in sospeso nello *Spaccio della bestia trionfante*. Tra le due opere esiste, quindi, un legame tanto stretto da far supporre che «i progetti di riforma, presentati da Bruno nello *Spaccio*» abbiano «la loro continuazione nella *Cabala*», opera dunque tutt'altro che accessoria, essendo al contrario «parte integrante del progetto complessivo di riforma, senza di cui esso risulterebbe incomprensibile» (p. 11). Il tema dell'asinità è utilizzato da Bruno per sottolineare il carattere analogico della conoscenza e per rivendicare il valore delle capacità operative, se è vero che, unita a 'Sophia', l'ignoranza asinina «diviene forza motrice dell'apprendimento e della sollecitudine» (p. 42). G.L.P.

[T]-[TR]

G.B., *Cabale du cheval pégaséen*, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de N. Badaloni, traduction de T. Dragon, Les Belles Lettres, Paris 1994 («Oeuvres complètes de G.B.», VI), LXIX-208 pp.

Il testo critico del dialogo è fondato sull'*editio princeps* pubblicata a Londra nel 1585 presso John Charlewood. L'Introduzione di Badaloni affronta il problema dell'apparente incoerenza della *Cabala* rispetto al progetto di riforma morale realizzato nello *Spaccio della bestia trionfante*. L'inclusione dell'asinità nel cielo riformato consentirebbe di risolvere il problema morale tenendo conto dello *status* storicamente determinato dei popoli e dunque superando la prospettiva puramente volontaristica e acontestuale dello *Spaccio*. La

* [T] = testo; [RA] = ristampa anastatica; [TR] = traduzione (le schede sono disposte in ordine alfabetico secondo il titolo delle opere; per ogni singola opera, le schede sono ordinate cronologicamente, anche se quelle relative ad edizioni di testi — o testi/traduzioni — precedono quelle di sole traduzioni). Nella rassegna non sono inclusi testi antologizzati.

conoscenza, collocata in cielo accanto all'asinità, comprende e organizza le tendenze autodistruttive generate dall'ignoranza che condurrebbero altrimenti al modello sociale regressivo dell'età dell'oro. Anche sul versante epistemologico la connotazione positiva dell'asinità è relazionale. Essa infatti è il contrario del sapere e insieme la sua condizione. Come il modello 'umbratile', l'asinità sarebbe luogo di latenza di un sapere potenziale. Si delinea così un'omogeneità tra ordine naturale e ordine interiore. Come la natura contiene il caos, così il modello che organizza il cielo interiore contiene e nasce dal disordine delle precedenti informazioni che lo imitano e lo nascondono ma fondano allo stesso tempo la costruzione delle sole verità accessibili all'uomo. M.P.E.

[TR]

G.B., *Cábala del Caballo Pegaso*, traducción, introducción y notas de M.A. Granada, Alianza Editorial en colaboración con el Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Madrid 1990, 156 pp.

Primera traducción al español de este diálogo, realizada por Miguel A. Granada, que viene a sumarse a su anterior trabajo de traducción y análisis de otros diálogos brunianos en lengua italiana (*La cena de las cenizas*, 1987 y *Expulsión de la bestia triunfante*, 1989). Traducción efectuada a partir del texto italiano editado por Giovanni Gentile (G.B., *Dialoghi italiani*, 3ª ed. revisada por G. Aquilecchia, Firenze 1958). Se ha consignado al margen la paginación de la edición original. La Introducción, un estudio pormenorizado sobre el tema del dialogo, la 'ignorancia', trata también los temas de la 'Asinidad', de la doctrina del alma en la *Cabala* y la naturalización de sujeto humano, de la *Cabala* y el proceso inquisitorial. Introducción y notas se convierten en una guía excelente de esta breve pero valiosa obra bruniana. R.R.G.

[TR]

G.B., *La cabale du cheval Pégase*, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. Levergeois, Editions Michel de Maule, Paris 1992, LXIV-122 pp. [vd. scheda: *L'expulsion de la bête triomphante*, 1992].



[T]-[TR]

G.B., *Chandelier*, introduction philologique de G. Aquilecchia, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de G. Bàrberi Squarotti, traduction de Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1993 («Oeuvres complètes de G.B.», I), LXXXII-424 pp.

La commedia è preceduta da un'esauriente introduzione filologica al testo critico del *corpus* italiano di Bruno, edito da Giovanni Aquilecchia per Les Belles Lettres entro un progetto editoriale che prevede la pubblicazione delle opere complete del filosofo. Vi confluiscono i risultati di noti lavori bruniani dello studioso, alla luce dei quali si descrivono e giustificano i criteri di edizione. Si tratta di criteri conservativi dovuti alla particolarità quasi individualistica dell'*usus scribendi et punctuandi* di Bruno e caratterizzati da rari,

segnalati interventi sulla grafia e interpunzione del testo delle *editiones principes*, parigina e londinesi, della commedia e di ciascun dialogo. L'abitudine, ormai provata, del filosofo di intervenire sul testo già in stampa conferisce all'*editio princeps* valore assoluto nella determinazione dell'*usus scribendi* e rende insieme necessaria la collazione dei diversi esemplari i cui risultati verranno precisati di volta in volta. Il testo critico del *Candelaio* è fondato sull'edizione pubblicata a Parigi, presso Guillaume Julien, nel 1582: gli esemplari collazionati testimoniano una redazione priva di varianti d'autore. Nella Prefazione, Giorgio Bàrberi Squarotti mostra come l'identità tematica e formale del testo si costruisca attraverso una logica della contraddizione che ne marca la diversità rispetto al conformismo letterario contemporaneo. La commedia stessa rappresenterebbe uno spazio assolutamente aperto caratterizzato dal continuo capovolgimento di ruoli e intersecato dalle contraddizioni insanabili di un mondo capovolto, esito e riflesso di un linguaggio distorto. M.P.E.

[T]

G.B., *Candelaio*, a cura di G. Bàrberi Squarotti, Einaudi, Torino 1993 («Collezione di teatro», 59), 196 pp.

Settima ristampa della ormai classica edizione della commedia, annotata e presentata da Giorgio Bàrberi Squarotti, il quale ha fatto ricorso fondamentalmente al testo stabilito da Vincenzo Spampinato (1909; 1923). Anche l'Introduzione, accantonando gli schemi interpretativi psicologici della critica ottocentesca e insistendo sul valore dell'intrigo messo in moto da Bruno e, in particolare, dell'invenzione linguistica in funzione polemica nei riguardi del mondo contemporaneo, è essa stessa divenuta un punto acquisito degli studi bruniani. G.L.P.

[T]

G.B., *Il Candelaio*, a cura di A. Guzzo, introduzione di A. Riccardi, note di R. Amerio, Mondadori, Milano 1994 («Oscar Classici», 276), XXII-144 pp.

La commedia bruniana viene qui riproposta nel testo stabilito da Augusto Guzzo e annotato da Romano Amerio per le *Opere di G. B. e T. C.* apparse nel 1956 presso l'editore Ricciardi. Il volume, oltre all'Introduzione di Antonio Riccardi, contiene anche una cronologia della vita e delle opere di Bruno (pp. XVI-XIX), nonché una bibliografia essenziale (pp. XX-XXII). Ponendo *Il Candelaio* al centro dell'intricato e complesso legame che unisce filosofia e letteratura nelle opere del Nolano, Riccardi presenta questo testo come momento di incontro tra satira e morale, momento in cui la «*vis comica* dà forma alle ragioni espressive della filosofia e dell'etica» bruniane (p. VI). Approfondendo e ampliando gli elementi polemici, essenzialmente volti contro il petrarchismo, presenti in Berni, Folengo e Aretino, Bruno adotta una scrittura che si fa matrice di una denuncia radicale, dando al tempo stesso voce ad una forte esigenza di rinnovamento. G.L.P.

[T]

G.B., *Candelaio*, a cura di I. Guerrini Angrisani, Rizzoli, Milano 1994³ («Biblioteca Universale Rizzoli», L 104), 332 pp.

Viene ristampata, senza variazioni, l'edizione curata da Isa Guerrini Angriani per la BUR nel 1976. Il testo seguito dalla curatrice è quello stabilito da Vincenzo Spampinato nel 1909, dal quale è attinto anche il materiale per la redazione delle note di carattere storico e d'ambiente. G.L.P.



[T]

G.B., *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1992² («Grande Universale Mursia», n. s., 62), 248 pp.

Ristampa invariata dell'edizione della prima opera esplicitamente metafisica di Bruno (Londra 1584), pubblicata in questa collana di testi commentati nel 1985 con un ampio apparato di note e una breve introduzione di Augusto Guzzo, volta a puntualizzare la posizione storica di Bruno in campo cosmologico, metafisico e logico. G.L.P.

[TR]

G.B., *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, aus dem Italienischen übersetzt von A. Lasson, mit einer Einleitung von W. Beierwaltes, herausgegeben von P.R. Blum, Meiner, Hamburg 1993 («Philosophische Bibliothek», 21), LXVII-20*-152 pp.

Die Übersetzung von *De la causa, principio e uno* durch Adolf Lasson erschien zwar schon 1872 zum ersten Mal, ist aber im allgemeinen sehr genau. Sie hält auch heute noch dem Vergleich mit anderen neueren deutschen Übersetzungen stand (G.B., *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Übersetzung und Anmerkungen von P. Rippel, Zeittafel, Literaturhinweise und Nachwort von A. Schmidt, Reclam, Stuttgart 1986 («Universal-Bibliothek», 5113). G.B., *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, Akten des Prozesses der Inquisition gegen Giordano Bruno* (nach den Übersetzungen von Paul Seliger und Ludwig Kühlenbeck), bearbeitet von E. G. Schmidt, herausgegeben von J. Teller, das europäische buch/Reclam Leipzig, Berlin-Leipzig 1987 («eurobuch», 26), 247 S. Allerdings mußte vom Herausgeber die 'Proemiale epistola' neu übersetzt werden. Die vorliegende Bearbeitung erschien zuerst 1977, sodann 1983 und 1993 jeweils verbessert. Werner Beierwaltes analysiert in der Einleitung (inzwischen integriert in: W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Klostermann, Frankfurt 1985) das Spannungsverhältnis in Brunos Schrift zwischen Immanenz und Transzendenz, vor allem auch im Vergleich mit der platonischen Tradition und den Nachwirkungen im Idealismus. Lebensdaten Brunos, Auswahlbibliographie, Anmerkungen und Register vervollständigen die Ausgabe. P.R.B.



[TR]

G.B., *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción, introducción y notas de M. A. Granada, Alianza Editorial en colaboración con el Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Madrid 1993, 244 pp.

Primera traducción al español de este diálogo, efectuada a partir del texto de la edición Gentile-Aquilecchia (G.B., *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, pp. 343-537), contrastado con el de la *editio princeps* de 1584 del ejemplar conservado en la Bodleian Library de Oxford, que contiene las anotaciones del 'postillatore napoletano'. La paginación consignada al margen corresponde a la edición Gentile-Aquilecchia. La Introducción se estructura del modo siguiente: I. «Bruno en Inglaterra y los antecedentes del diálogo *De l'infinito*»; II. «El título del diálogo»; III. «*De l'infinito*, el anuncio de un nuevo Evangelio»; IV. «Cópérnico y Bruno: del restablecimiento del movimiento de la tierra al restablecimiento del infinito»; V. «La demostración del infinito: crítica de la concepción aristotélica del *lugar*, espacio homogéneo y *potentia absoluta* divina»; VI. «Los mundos infinitos»; VII. «La cosmología infinitista y el proceso inquisitorial». Cabe señalar que la riqueza de la Introducción y de las notas resulta de grande ayuda para la comprensión de este importante diálogo. R.R.G.

[TR]

G.B., *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, verdeutscht und erläutert von L. Kühlenbeck, reprographischer Nachdruck 1993 der 2. Auflage 1904, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, LXXII-238 pp.

Wegen der Popularität des Textes hat der Verlag diese Übersetzung immer wieder nachgedruckt, obwohl sie sprachlich wie inhaltlich von der 'Brunomania' des späten 19. Jahrhunderts geprägt ist. P.R.B.

[TR]

G.B., *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Chr. Schulz, Reclam, Stuttgart 1994 («Universal-Bibliothek», 5114), 244 pp.

Hiermit liegt die erste neue deutsche Übersetzung von Brunos *De l'infinito, universo e mondi* vor, die Ludwig Kühlenbecks Übersetzung von 1892 verzichtbar macht. Brunos Italienisch wird von Christiane Schulz kenntnisreich und flexibel in lesbares Deutsch übertragen. Anmerkungen gibt es der Reihe entsprechend nur wenige, meistens mit textkritischen Korrekturen anhand der Erstausgabe in der Biblioteca Nazionale Neapel. Daten zu Leben und Werk Brunos, ein aktuelles Literaturverzeichnis und ein Nachwort, das Brunos Schrift mit den Gattungen philosophischer Literatur der Zeit vergleicht, machen aus dem Heft ein ideales Instrument für den Unterricht. P.R.B.



[T]

G.B., *Eroici furori*, introduzione di M. Ciliberto, testo e note a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 1995 («Biblioteca Universale Laterza», 432), XLII-192 pp.

L'ultimo dialogo londinese di Bruno (1585) viene qui riproposto in un'edizione annotata da Simonetta Bassi, che ha utilizzato per il suo lavoro il testo

stabilito da Giovanni Gentile e Giovanni Aquilecchia, confrontandolo con gli archetipi a stampa e attingendo inoltre dalle glosse, inedite, redatte da Felice Tocco direttamente sul suo esemplare delle opere italiane curate da Paul de Lagarde e uscite nel 1889. Nella sua ampia introduzione, dal titolo *Esistenza e verità: Giordano Bruno e il «vincolo» di Cupido*, Michele Ciliberto, dopo aver insistito sulla centralità dell'esperienza inglese per la maturazione della filosofia bruniana e aver sintetizzato i momenti salienti di questo complesso itinerario intellettuale, sottolinea «il significato e il valore “universali” del motivo del *vincolo* nella filosofia di Bruno sia sul terreno etico-politico e religioso sia dal punto di vista schiettamente ontologico» (p. XVI), precisando che è a partire da esso che è possibile cogliere appieno il senso complessivo degli *Eroici furori*. Ciò che divide il 'furioso' dal 'sapiente' è quel vincolo che ha a suo fondamento l'amore, un'esperienza estrema che solo al primo è dato di vivere. Ciliberto rileva anche la carica antiumanistica dell'opera, che fa decadere ogni forma di antropocentrismo in nome della Vita-materia infinita. G.L.P.



[T]-[TR]

G.B., *Le souper des Cendres*, texte établi par G. Aquilecchia, préface de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, traduction de Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1994 («Oeuvres complètes de G.B.», II), LXXXVII-396 pp.

La collazione dei vari esemplari dell'*editio princeps* londinese del 1584 testimonia tre diverse redazioni del testo, rimaneggiato in corso di stampa. La redazione definitiva comprende delle sostanziali modifiche all'inizio del primo e in vari luoghi del secondo dialogo, varianti di minore portata all'inizio del terzo. Le redazioni primitive sono state riprodotte nelle Appendici I e II. Secondo Ophir, autore dell'Introduzione, il tema cosmologico non sarebbe che il tema fittizio della *Cena*, legato alla pura strumentalità della finzione letteraria. L'oggetto centrale del testo consisterebbe invece nel tentativo di fondare l'istanza autoriale, di costruire cioè la figura del Nolano come voce autorevole in grado di garantire la validità epistemologica degli enunciati. Ophir svolge questo tema attraverso una doppia prospettiva: storica e letteraria. Dal punto di vista della storia delle idee, Bruno si colloca su un territorio di confine delimitato dalla invalidazione, che Ophir sembra considerare solo da una prospettiva contenutistica e non anche metodologica, della tradizione e non ancora marcato dalla nascita del metodo matematico: ciò che fonderebbe la necessità di costruire una istanza autoriale forte, in grado di garantire verità non autorizzate dalla tradizione. Dal punto di vista letterario Ophir legge la diffrazione delle voci 'narranti' nel dialogo come strumentazione di un'autobiografia ideale attraverso la quale Bruno realizzerebbe il suo progetto di autolegittimazione. Da segnalare l'apparato di note a cura di Aquilecchia, costruito nel senso di una puntuale e accurata contestualizzazione della scrittura e delle tematiche della *Cena*, sia in direzione storico-biografica, sia in direzione filosofico-letteraria. M.P.E.

[RA]

G.B., *La cena de le Ceneri*, presentazione di M. Ciliberto, Giardini editori, Pisa 1994, XX-128 pp.

Ristampa anastatica della prima edizione della *Cena de le Ceneri* (Londra, J. Charlewood, 1584) sulla base dell'esemplare che contiene, a stampa, la stesura definitiva di alcune parti dell'opera (nuova redazione della seconda parte del dialogo II e dell'inizio del III). Il prezioso volume – l'unico finora censito – si conserva presso la Biblioteca Trivulziana di Milano (segn.: L. 594). Già nell'edizione critica della *Cena*, pubblicata da G. Aquilecchia nel 1955, la redazione definitiva dell'opera era tuttavia ricostruita sulla base dell'esemplare conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, nel quale quelle varianti appaiono manoscritte (vd. ora l'ed. a cura di Aquilecchia pubblicata come vol. II delle *Oeuvres complètes de G.B.*, Les Belles Lettres, Paris 1994). La ristampa è dedicata a Nicola Badaloni.

[T]

G.B., *La cena de le ceneri*, a cura di A. Guzzo, introduzione di A. Riccardi, note di R. Amerio, Mondadori, Milano 1995 («Oscar Classici», 318), XXIV-112 pp.

Il testo del primo dialogo londinese di Bruno qui riproposto è quello stabilito da Augusto Guzzo per l'edizione Riccardi delle *Opere di G. B. e T. C.* (Milano-Napoli 1956), dalla quale sono tratte anche le note di Romano Amerio. L'Introduzione di Antonio Riccardi mette in rilievo i diversi piani tematici che vengono svolti da Bruno con l'intento di creare una «saldatura profonda tra filosofia e letteratura, perché attraverso la varietà di questa il filosofo... esprime e comunica agli uomini la complessa articolazione in gradi del mondo» (p. VIII). In tal modo, è possibile riconoscere nella 'Proemiale epistola' i lineamenti di una poetica del dialogo; nel primo dialogo l'affacciarsi della polemica antipedantesca sullo sfondo del copernicanesimo; nel secondo dialogo il senso, metaforicamente espresso, del destino del sapere incentrato sull'opposizione tenebre-luce; nei dialoghi successivi, infine, si esprime la perentoria presa di posizione a favore della teoria copernicana, contro le obiezioni di Nundinio e di Torquato, con quello che ne segue sul piano delle implicazioni di carattere teologico e scientifico. G.L.P.

[TR]

G.B., *The Ash Wednesday Supper*, ed. and trans. by E.A. Gosselin and L.S. Lerner, University of Toronto Press, 1995, 238 pp.

Ristampa invariata della traduzione già pubblicata nel 1977.



[T]

G.B., *Spaccio della bestia trionfante*, a cura di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano 1994² («Biblioteca Universale Rizzoli», L. 525), 310 pp.

Ristampa invariata dell'edizione apparsa nel 1985 commentata e introdotta da Michele Ciliberto, che vi premette il saggio *Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, in cui si fa il punto circa il soggiorno londinese di Bruno e l'atteggiamento antiluterano da questi assunto nel dialogo. G.L.P.

[RA]

G.B., *Spaccio de la bestia trionfante*, prefazione di R. Sturlese, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1994, XXII-298 pp.

Si tratta della ristampa anastatica della prima edizione dell'opera (Parigi [Londra, J. Charlewood] 1584) sulla base dell'esemplare appartenuto a John Toland, che vi appose una serie di postille – l'esemplare, passato poi nelle collezioni del principe Eugenio di Savoia, si conserva ora presso la Biblioteca Nazionale di Vienna (segn.: BE. 2.T.4*). Nella Prefazione alla ristampa, Rita Sturlese – che si era già soffermata sulla questione in un precedente contributo – esamina attentamente le trentasei postille marginali, che vengono anche trascritte integralmente.

[TR]

G.B., *L'expulsion de la bête triomphante*, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. Levergeois, Editions Michel de Maule, Paris 1992, CVIII-308 pp.

Questa traduzione francese dello *Spaccio*, assieme a quella della *Cabala*, curata dallo stesso Levergeois e apparsa nello stesso anno, si inserisce nel clima di grande interesse nato intorno a Giordano Bruno in questi ultimi anni in Francia, e non solo tra un pubblico di lettori specializzati. L'autore delle traduzioni era già noto ai brunisti per la versione francese del *De l'infinito* (G. Bruno, *L'infini, l'univers et les mondes*, Berg International, Paris 1987), ed ha recentemente dato alle stampe un'ampia monografia dedicata al Nolano (*Giordano Bruno*, Fayard, Paris 1995). Le traduzioni dello *Spaccio* e della *Cabala* sono introdotte da due ampi saggi che affrontano le problematiche filosofiche legate ai due dialoghi italiani. Per quanto riguarda il saggio introduttivo allo *Spaccio* va sottolineato che Levergeois pone l'accento da un lato sul fatto che Bruno compie una «réorientation cosmologique... en s'appuyant sur une logique de l'imaginaire qui vient consolider le fondaments de sa conception infinitiste de l'univers» (p. XXXIV), e dall'altro sulle tematiche religiose strettamente connesse a questo dialogo, dedicando inoltre ampio spazio anche a quelle letture di Bruno efficaci nel «nourrir le développement d'une pensée toujours avide d'investir celle d'autrui» (p. LXXIII). Nelle pagine introduttive della *Cabala* un'attenzione particolare è ovviamente dedicata dall'autore al concetto di 'asinità' sviluppato da Bruno in questo dialogo; 'asinità' che se positiva diventa espressione «d'un 'non savoir' relatif, méthodologique, tourné vers la vérité absolue et irréductiblement opposé à l'inconnaissance délibérée» (pp. VIII). I due volumi sono inoltre arricchiti da un'ampia cronologia (pp. XCIII-CVII per lo *Spaccio* e pp. IL-LXII per la *Cabala*) e da un'utile bibliografia finale. A.P.

[TR]

G.B., *The Expulsion of the Triumphant Beast*, ed. by A.D. Imerti, Nebraska University Press, Lincoln and London 1992, 336 pp.

Si tratta della ristampa invariata della traduzione apparsa già nel 1964 (Rutgers University Press, New Brunswick NJ).

[TR]

G.B., *Expulsión de la bestia triunfante*, traduzione, prólogo y notas de M. A. Granada, Circulo de Lectores, Barcelona 1995, 332 pp.

Texto incluido por la Biblioteca Universal del Círculo de Lectores en su Colección de Filosofía, dirigida por Emilio Lledó en colaboración con Miguel A. Granada y para la qual se han seleccionado «venticuatro obras fundamentales de la historia del pensamiento occidental». La edición reproduce la traducción que Granada publicó en 1989 (Alianza Editorial en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici). Se han corregido diversas erratas y se ha mejorado la versión en algunos lugares. El Prólogo (pp. 11-46; véase *Nota a la presente edición*, pp. 45-6) es de nueva redacción. Se han revisado las notas, introduciendo en ellas modificaciones y ampliaciones fruto de investigaciones recientes. En concreto, la anotación de la tercera parte del tercer diálogo (pp. 301-32) ha sufrido una profunda revisión e incorpora descubrimientos importantes para la interpretación de la obra. R.R.G.

II. *Opere latine*

[T]-[TR]

G.B., *De magia. De vinculis in genere*, a cura di A. Biondi, Biblioteca dell'Im-magine, Pordenone 1990⁴ («Il Soggetto & la Scienza»), XXIV-218 pp.

Ristampa della traduzione (con testo latino a fronte) di due tra quelle tarde opere del Nolano raccolte da Felice Tocco nel vol. III degli *Opera latine conscripta* (Florentiae 1891). «Riprendere la linea di una tradizione – scrive Biondi nella Introduzione – che Bruno descrive mettendo in fila i nomi di Pitagora, Aglaofamo, Zoroastro, Ermete... riutilizzare il Plotino ficiniano e Reuchlin e Agrippa e Paracelso... vuol dire lavorare per inoculare nella cultura del proprio tempo possibilità di una nuova unificazione del sapere, in modi “tali che gli uomini possano farsi cooperatori dell’operante natura”» (p. XII).



[TR]

G.B., «*De rerum principiis*», una riforma della ‘magia’, a cura di N. Tirinnanzi, prefazione di M. Ciliberto, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Procaccini, Napoli 1995 («Fragmenta», 16), 170 pp.

Il *De rerum principiis et elementis et causis* venne scritto da Bruno a Helmstedt tra il 1589 e il 1590, ma vide la luce solo nel terzo volume degli *Opera latine conscripta*. Lo scritto rientra nel ciclo delle opere magiche, di cui fanno parte anche il *De magia*, le *Theses de magia*, il *De magia mathematica*, la *Medicina lulliana* e il *De vinculis in genere*, testi in cui Bruno, come sottolinea Nicoletta Tirinnanzi nella Introduzione, approfondisce «quell’interesse per la *praxis* magica che, già evidente nei primi scritti parigini, era stato abbozzato con forza teorica particolare nel *Sigillus sigillorum*» (p. 11). I grandi temi bruniani

della vicissitudine, dell'universo infinito, della ricerca di un rapporto rigenerato tra parola e senso, si trovano qui esposti sullo sfondo delle suggestioni magiche, ermetiche, cabalistiche e astrologiche, dove dominano le fonti tipiche della tradizione ermetica, dal *Pimander* a Marsilio Ficino e al *De occulta philosophia* di Agrippa. Nella Prefazione Michele Ciliberto sottolinea la centralità del tema della magia in vista di una più attenta e globale intelligenza del pensiero di Bruno, affinché sia possibile superare i «miti vecchi e nuovi che spesso ne hanno ostruito una serena e limpida comprensione» (p. 8). La traduzione, condotta sull'edizione curata da F. Tocco e G. Vitelli, riproduce anche le glosse di mano dello stesso Bruno ed è completata da un nutrito apparato di note. G.L.P.



[T]

G.B., *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Olschki, Firenze 1991 («Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Studi e testi», XXVI), LXXXIV-250 pp.

Es el primer volumen de la edición histórico-crítica de las obras latinas de Bruno, promovida por el Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. La edición crítica del texto se ha realizado a partir de la colación de prácticamente todo el censo de ejemplares conocidos de la *editio princeps*, según muestra el aparato crítico. Está acompañada de una amplia introducción (pp. IX-LXXXVII) en la que, además de establecer los criterios filológicos e históricos de la edición, se ofrece una interpretación del «sistema de memoria de las cinco ruedas», presentado por Bruno como arte de la memoria, que diverge radicalmente de la interpretación de Frances A. Yates, hasta el momento universalmente aceptada, y aporta una nueva interpretación de los fundamentos, estructura y objetivos de la *memoria* bruniana. Un riquísimo aparato de fuentes, con lugares paralelos en la obra de Bruno y en autores de la tradición, aumenta la utilidad y riqueza para los estudiosos de Bruno de esta magistral y ejemplar edición, que va acompañada de una amplia bibliografía y de unos índices de fuentes y de nombres citados en la introducción y texto. M.A.G.



[TR]

G.B., *Il «Sigillo dei Sigilli» e i diagrammi ermetici*, a cura di U. Nicola, traduzione di E. Colombi, Mimesis, Milano 1995 («Mimesis, saggi e narrazioni di estetica e filosofia»), 128 pp.

Il volume, che appare in una collana di carattere divulgativo che si rivolge a un pubblico di non specialisti, contiene la traduzione italiana — di Emanuela Colombi — del *Sigillus sigillorum* (1583), alla quale si accompagna la riproduzione delle illustrazioni originali realizzate da Bruno per gli *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos* (1588) e per il *De minimo* (1591). Intento del

curatore Ubaldo Nicola è di «avvicinarsi al Bruno “pittore”» (p. 8), ossia a quell'aspetto dell'attività del Nolano entro cui si instaurerebbe un nesso tra mnemotecnica e gnoseologia. Si evidenzia in tal senso la centralità della teoria bruniana dell'immaginazione che proprio nel *Sigillus* riceve la sua compiuta definizione. Nel saggio che completa il volume, Nicola rileva il carattere ermetico dei diagrammi bruniani, che non sono semplici illustrazioni aggiunte ai testi. Di Bruno è anche tradotto lo *Insomnium* (contenuto nel *De Mordentii circino* del 1586), considerato come un'autentica esperienza allucinatoria vissuta dal Nolano. G.L.P.



[TR]

G.B., *On the Composition of Images, Signs & Ideas*, translated by Ch. Doria, edited and annotated by D. Higgins, Foreword by M. Piccolomini, Willis, Locker & Owens, New York 1991, XLVIII-378 pp.

Si tratta della prima traduzione di questa tarda ed enigmatica opera di Bruno, condotta sul testo degli *Opera latine conscripta* (vol. II, III). Purtroppo l'impostazione generale dell'edizione risente significativamente della poca familiarità dei curatori con la letteratura filosofica bruniana, e non solo. Charles Doria è tra l'altro autore di numerosi libri di poesia; Dick Higgins – artista visuale – ha dedicato tre libri al concetto di 'intermedia' da lui elaborato e che viene individuato già nel *De imaginum compositione*. La Prefazione di Manfredi Piccolomini cerca di ambientare Bruno in un mondo di spiriti congeniali, a dir poco distanti fra loro: «Would it be too much for me to say – osserva il prefatore – that Jung's interest in free association came about from his conversing with the dead spirit of Bruno which, in turn, put him in touch with the ancient Hermetic mysteries?» (p. XX). L'edizione ha un ricco apparato di note. Interessante è la segnalazione della dipendenza delle illustrazioni astrologiche del *De imaginum compositione* dalle tavole dei *Flores Albusaris* (1487), riprese con ogni probabilità tramite gli *Opera Bedae Venerabilis* (Basel 1563). D.v.W.



[TR]

G.B., *Über die Monas, die Zahl und die Figur als Elemente einer sehr geheimen Physik, Mathematik und Metaphysik*, mit einer Einleitung herausgegeben von E. von Samsonow, Kommentar von M. Mulsow, Meiner, Hamburg 1991 («Philosophische Bibliothek», 436), L-282 pp.

Dies ist die erste deutsche Übersetzung einer lateinischen Schrift Brunos nach dem II. Weltkrieg. Sie will Bruno von dem durch die italienischen Schriften geförderten Image des Kosmologen und Ketzers befreien. Während Elisabeth von Samsonow in der Einleitung (S. IX-L) Bruno mit Blick auf Bewußtseinstheorien von Schelling bis Freud aktualisiert, stellt Martin Mulsow ihn in den Kontext der mathematischen Literatur des 16. Jahrhunderts (dieser «Kommentar», S. 181-269, ist dem Stile nach eine Monographie, wogegen die Anmerkungen, S. 159-179, eher mager sind). Keine Sor-

gen haben sich die Herausgeber bzw. Übersetzer um die Textkritik gemacht. Die Übersetzung ist leider *caute legenda*: Brunos manierierte Hexameter werden nicht immer korrekt übersetzt (Eleganz wird niemand erwarten). Den schlichten Ausdruck (*Opera latine conscripta*, I, II, S. 324) «ut non desunt alieno parta labore commoda» lesen wir deutsch (S. 5): «sobald sie sich entziehen können und die ihnen angemessene Arbeit anderen auferlegt haben» (es muß natürlich wörtlich heißen: «da der aus fremder Arbeit hervorgegangene Nutzen nicht mangelt»). Oder ein philosophisch wichtigeres Beispiel (S. 326): «qui... novit lapidum, herbarum, generisque animantum [sic] qui status et quae sit complexio», wird auseinandergezogen (S. 6): wer «das Gesetz der Steine, der Kräuter und der Gattung der Lebewesen kennt, der weiß was Zustand und Verhältnisbeziehung sind» – eine unnötige Hypostasierung, denn gemeint ist nur die Kenntnis der gewöhnlichen Naturkunde: «wer Rang und Zusammensetzung von Steinen, Pflanzen und Lebewesen kennt» (in demselben Satz wurden noch weitere Fehler gemacht). Schade – der Leser muß auf jeden Fall den lateinischen Text vergleichen. P.R.B.

TOMMASO CAMPANELLA

[T]

Il ritrovato «Apologeticum» di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale, a cura di G. Ernst, «Rivista di storia della filosofia», 1992, 3, pp. 565-586.

Il breve testo latino campanelliano, rintracciato tra i manoscritti della Biblioteca Vaticana, costituisce la difesa che il filosofo di Stilo compose nel settembre 1621 contro le obiezioni sollevate da tre revisori nominati dalla Congregazione dell'Indice per riesaminare gli scritti *Quod reminiscuntur, Atheismus triumphatus* e *Monarchia Messiae*, sui quali in precedenza il cardinale Bellarmino aveva espresso un giudizio alquanto favorevole, non avendovi riscontrato dottrine sospette. Nel presentare questo documento inedito, che si credeva fosse andato disperso, Germana Ernst mette in luce l'importanza dell'autodifesa, articolata in nove punti corrispondenti alle contestazioni per le quali i tre revisori richiesero una espressa giustificazione da parte del filosofo. Di particolare rilievo è la risposta alla prima di queste accuse, relativa alla questione della religione considerata come virtù naturale, rispetto alla quale Campanella chiama a testimonianza della conformità alla vera dottrina cattolica della sua concezione numerose autorità, dai Padri greci e latini a san Tommaso, ma anche varie fonti della tradizione neoplatonica. G.L.P.



[RA]-[TR]

T.C., *Apologia di Galileo. Tutte le lettere a Galileo Galilei e altri documenti*, introduzione e cura di G. Ditadi, traduzione di A. Lotto, Isonomia, Este (Pd) 1992, 284 pp.

La traduzione dell'*Apologia* è preceduta, oltre che da un'ampia, e talora discutibile, Introduzione (pp. 61-115), dalla riproduzione in facsimile dell'edizione secentesca dell'opera campanelliana (Francoforte 1622) ed è seguita dalle nove lettere che ci restano fra quelle inviate da Campanella a Galileo: in un'appendice sono riprodotti sei documenti (tutti ampiamente noti) riguardanti il processo a Campanella, la condanna delle dottrine copernicane del 1616 e il processo a Galileo del 1633. Se il proposito di riproporre uno dei testi più interessanti di Campanella non può che risultare encomiabile (le altre due edizioni italiane, rispettivamente a cura di L. Firpo – Torino 1968 – e di S. Femiano – Milano 1971 –, sono da tempo fuori commercio), l'edizione suscita francamente qualche perplessità: essa non presenta alcuna novità, ma utilizza, talora alla lettera e non sempre dichiarando i propri debiti, lavori precedenti, soprattutto l'elegante edizione firpiana. Dispiace dirlo, ma alla pregevole veste editoriale, che offre al lettore anche nitide riproduzioni di frontespizi, ritratti e pagine manoscritte, non corrisponde un autentico e serio impegno scientifico: per fare un solo esempio, la traduzione dal latino dell'importante lettera di Campanella a Galileo del gennaio 1611, subito dopo la lettura del *Sidereus Nuncius* (lettera per la quale mancava la 'traccia' della traduzione firpiana) è alquanto scorretta.

[TR]

T.C., *Defence of Galileo, the Mathematician from Florence*, trans. from the Latin by R.J. Blackwell, University of Notre Dame Press, 1994, 192 pp.

Nuova traduzione inglese dell'*Apologia pro Galileo*; assieme alla *Città del Sole* è la sola opera campanelliana ad aver avuto in questo secolo una qualche circolazione nel mondo anglosassone.



[T]-[TR]

T.C., *De ceremonialibus Iesu Christo observatis: Theologicorum liber XX*, testo critico e note a cura di M. Muccillo, traduzione di R. Amerio («Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano», serie II, 39), Cedam, Roma 1993, 114 pp.

L'edizione di questo ventesimo libro della *Teologia* prosegue l'iniziativa, intrapresa da Romano Amerio nel 1949, di dare alle stampe l'inedita e vasta opera campanelliana. Il testo di questo libro è trascritto dal solo manoscritto disponibile, purtroppo assai scorretto, conservato nell'Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori nel Convento di Santa Sabina in Roma. Il testo latino presenta, a fronte, la traduzione italiana che, come per gli altri volumi, è opera dello stesso Amerio. La cura del volume è stata affidata a Maria Muccillo, che, oltre all'edizione del testo latino, ha condotto un utilissimo e benemerito lavoro di riscontro delle fonti degli autori citati (i precedenti volumi si limitavano al riscontro delle citazioni bibliche): lavoro ingrato e gravoso, di cui dobbiamo essere particolarmente grati alla studiosa, alla quale auguriamo di proseguire e portare a termine la meritoria impresa, con l'edizione dei rimanenti libri ancora inediti della *Teologia*.



[T]-[TR]

T.C., *De Sancto Ludovico*, a cura di C. Ferri, Bulzoni, Roma 1990, 112 pp.

Nella «Collana minor» dei «Quaderni di Storia della Critica e delle Poetiche», diretta da Mario Costanzo, ha visto la luce, nel 1990, un commento inedito di Campanella ad una poesia di Urbano VIII. Si tratta dell'analisi del componimento *De Sancto Ludovico* di Maffeo Barberini che Campanella analizzò nei suoi *Commentaria*. Tali studi, che ben si conciliavano con le istanze di una poetica attenta alle esigenze tridentine, furono offerti agli studenti della scuola degli Scolopi di Frascati, dove il frate domenicano trascorse alcuni periodi di soggiorno tra il 1630 ed il 1632, ospite di Giuseppe Calasanzio, come docente di filosofia. I *Commentaria* non videro mai la luce per l'ostilità della Curia romana, e ancora oggi la gran parte di questi testi, il cui manoscritto si conserva nella Biblioteca Vaticana (cod. Barb. lat. 1918), risulta inedita. Il commento, che si pone precise finalità didattiche, è diviso in una prima parte riservata agli studenti delle classi inferiori (*Commentum ad minores*) e in una seconda, più filosofica, destinata agli studenti delle classi superiori (*Commentum ad maiores*). Campanella descrive la vita di san Luigi e il legame fra Capetingi e Carolingi; l'origine capetingia del Santo consente allo Stilese di rinviare al canto XX del *Purgatorio*: un prezioso riferimento che dimostra l'attenzione per Dante, poeta quasi ignorato nel Seicento. G.F.



[T]

G. Ernst, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo. Il «Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero» di T. C.*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, vol. II: *Ricerche sui secoli XVII-XVIII*, Angeli, Milano 1990, pp. 11-36.

Di questo testo inedito di Campanella (cfr. pp. 22-31), esistono diversi testimoni manoscritti in biblioteche italiane e straniere, accuratamente collazionati da Germana Ernst. Il *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero e altri regni d'infedeli secondo la Scrittura, contra li teologi che di ciò hanno scritto* — composto tra la fine del 1606 e la prima metà del 1607 — è la redazione italiana dell'*Appendix* che chiude la *Monarchia Messiae* nell'edizione jesina del 1633. Nei memoriali e negli indici di opere campanelliane esso è posto in connessione con quest'ultima opera, ma a volte è inserito nel ciclo di scritti 'filo-ispatici', con un'oscillazione che — sottolinea la curatrice — è il riflesso dell'accordo invocato da Campanella tra la 'monarchia' di Cristo e quella di Spagna. Scopo del *Discorso* è quello di affermare la legittimità dell'intervento spagnolo nel Nuovo Mondo, contro le opinioni di quanti sostenevano che il re spagnolo non avesse alcuna prerogativa, né teologica, né giuridica, per imporre il proprio dominio oltre oceano. Come è noto, il favore di Campanella nei riguardi della Spagna andrà a mano a mano scemando, come mostra significativamente il documento proposto da Germana Ernst in appendice del suo studio. G.L.P.



[T]

T.C., *La Città del Sole*, a cura di A. Seroni, Feltrinelli, Milano 1991³, 80 pp.

Ristampa della classica edizione curata da Adriano Seroni, apparsa per la prima volta nel 1962 assieme a una scelta di poesie.

[T]

T.C., *La Città del Sole e altri scritti*, a cura di F. Mollia, Mondadori, Milano 1991 («Oscar classici»), 280 pp.

L'Introduzione di Franco Mollia richiama il particolare clima di aspettazione chiliastica, le credenze magiche ed astrologiche, nonché quelle insofferenze dottrinali che, agendo potentemente su Campanella, determinarono la sua partecipazione alla tentata congiura calabrese. Mollia si sofferma sulle varie vicende processuali e le fasi della lunga prigionia dello Stilese, durante la quale il filosofo scrisse la *Città del Sole*, suprema idealizzazione di quello Stato ierocratico la cui instaurazione fu vagheggiata da Campanella come meta ultima della rivolta. A questo testo, e ad altri scritti campanelliani, il curatore dedica brevi commenti in cui riprende l'interpretazione dell'opera dello Stilese proposta da Luigi Amabile. Mollia, infatti, ritiene inconciliabili le professioni campanelliane di ortodossia nei confronti della Chiesa cattolica con le molte proposizioni a favore della fede e religione naturale, e afferma che «dal punto di vista esistenziale e ideologico potrebbero aver ragione il Centofanti, l'Amabile ed altri, i quali ipotizzano che il Campanella, oltre la pazzia, avrebbe in seguito simulato la sua ortodossia solo per salvare se stesso e le proprie idee, usando, nei casi più compromettenti, formule dubitative». Alla presente edizione della *Città del Sole*, riprodotta dal testo curato da Norberto Bobbio nel 1941, si accompagna una scelta di poesie e di lettere. P.G.

[T]-[TR]

T.C., *La Cité du Soleil*. Texte latin de l'édition de Paris 1637, établi, traduit et commenté par R. Crahay, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1993 («Mémoire de la Classe des Lettres», collection in-8°, 3e série, tome VI), 284 pp.

Le présent livre, auquel Roland Crahay, décédé en 1992, n'a pas pu apporter la dernière main, comporte deux particularités notables. Il fait figurer, au bas du texte latin critique établi sur la base des éditions de Francfort (1623) et de Paris (1637), l'original rédigé en italien par Campanella en 1602: la version retenue est celle qu'avait établie Luigi Firpo en 1949 (traduction française par A. Tripet, Droz, Genève 1972). De plus, on trouve à la fin du volume le texte latin, sans traduction, ni notes, des trois articles de l'importante «Quaestio IV» *De optima republica*, dans laquelle le dominicain répond à certaines critiques concernant en particulier l'absence de propriété privée des biens et la communauté des femmes. Outre une introduction générale, le livre comporte deux notes complémentaires: I. *L'astrologie dans la «Cité du soleil»*, II. *La communauté des femmes*, ainsi qu'un Index des principaux thèmes et une Bibliographie choisie. Le principal mérite de cette édition est de rassembler pour la première fois en un dossier homogène les pièces néces-

saires pour apprécier les constantes et les (rares) variantes de la pensée «utopique» de Campanella entre 1602 et 1637. La traduction française du latin rugueux de l'auteur est élégante et, en général, précise; en revanche, l'annotation laisse souvent le lecteur sur sa faim et ne met pas suffisamment en évidence les thèmes qui rattachent la *Cité du Soleil* au reste de l'œuvre campanellienne. M-P.L.

[T]

T.C., *La Città del Sole*, presentazione e cura di D. Sala, Demetra, Bussolengo (VR) 1993 («Acquarelli», 11), 96 pp.

Il volumetto appare in una collana di carattere divulgativo che si rivolge a un pubblico di non specialisti. Tra l'altro – come viene precisato nella Presentazione – «alla versione originale di *La Città del Sole* del 1602 è affiancata una riscrittura in italiano corrente» (p. 11). Nella stessa collana è stata pubblicata nel 1995 (a cura di M. Vasconi), con i medesimi criteri editoriali, un'edizione antologizzata della *Cena delle Ceneri* di Bruno.

[T]

T.C., *La Città del Sole*, introduzione e commento di A. Savinio, Adelphi, Milano 1995, pp. 179.

Questa edizione apparve per la prima volta a Roma, nel 1944, per l'editore Colombo, nella «Collana degli utopisti» diretta da Enrico Falqui e Alberto Savinio. Per lo scrittore, fratello di Giorgio De Chirico e come lui appassionato cultore della greicità, l'utopia è 'essenzialmente' moderna: moderno significa «libero da qualunque autorità religiosa o politica» (Introduzione, p. 11). Significa dunque la «greicità mentale» rinata con l'Umanesimo: l'utopia è un affrancamento dalla trascendenza ed è la «forma tangibile e umana del paradiso» (ivi, p. 13). Mentre l'*Utopia* di Thomas More è umanistica e ateocratica, la *Città del Sole*, secondo Savinio, è antiumanistica e teocratica. Mentre quella di More è un modello che si propone come progetto ideale, l'opera di Campanella «è un modello da non imitare» (ivi, p. 22). In quanto teistica essa «non è una utopia. Le manca il primo requisito di ogni utopia: la qualità ateistica. L'Utopia nasce dall'Umanesimo... Tommaso Campanella non è un umanista. Non intende l'Umanesimo» (ivi, p. 18). L'edizione di Savinio è accompagnata da un commento nel quale abbondano le digressioni mitologiche, artistiche e autobiografiche. Notevole quella sull'influenza esercitata dalla *Città del Sole* sulla pittura metafisica di De Chirico. G.M.B.

[T]

T.C., *La Città del Sole*, a cura di M. Baldini, Newton Compton, Roma 1995 («Tascabili Economici Newton»), 91 pp.

In una collana dichiaratamente divulgativa, viene riproposto il testo italiano della *Città del Sole* seguito dalla traduzione latina dello stesso Campanella (basandosi sull'edizione pubblicata da Bobbio nel 1941). Il testo è preceduto da una rapida presentazione dell'opera e dell'autore.



[TR]

T.C., *La politica*, edición de M. Gonzáles García, Alianza Editorial, Madrid 1991, 282 pp.

Il volume, sotto un generico titolo collettivo, in verità presenta la traduzione spagnola di tre significativi testi politici campanelliani: *Monarchia di Spagna* (prima redazione giovanile pubblicata da G. Ernst nel 1989), *Aforismi politici* (in base all'ed. critica pubblicata da L. Firpo nel 1941), *La Città del Sole* (in base all'ed. curata da Bobbio).



[T]-[TR]

T.C., *Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata liber I*, edizione critica e traduzione italiana di P. Ponzio, presentazione di A. Lamacchia, Levante editori, Bari 1994, LV-562 pp.

Con il presente volume ha inizio, dopo tre secoli e mezzo dalla pubblicazione della sua *editio princeps*, la prima edizione critica integrale dell'*Universalis philosophia* del Campanella. Del testo, finora, si erano avute soltanto una ristampa anastatica, nel 1961, a cura di L. Firpo (Bottega d'Erasmus, Torino) e un'ampia antologizzazione, con traduzione a fronte, nel 1967, a cura di G. Di Napoli (3 voll., Zanichelli, Bologna) — pubblicazioni oggi entrambe di difficile reperimento. È noto come l'elaborazione della *Metafisica* copra l'intero arco dell'esperienza filosofica campanelliana: già abbozzata negli anni giovanili, probabilmente tra il 1580 e il 1590, l'opera era stata scritta in prima redazione nel 1602 e poi riscritta altre tre volte, a causa dello smarrimento del manoscritto, negli anni della prigionia napoletana. Era quindi costantemente presente all'autore durante la composizione di altri testi e ne accompagnava le problematiche, come è attestato dai frequenti rimandi che a essa vengono fatti in molte altre opere dello Stilese. Il libro I della *Metafisica*, a cui si arresta il presente volume, si apre, come è noto, sotto il segno dello scetticismo, con una serie di «dubitationes» circa la possibilità e la portata del sapere umano; le pagine che seguono, volte alla risoluzione di tali dubbi, esprimono la componente sensista della filosofia campanelliana con la determinazione della sensazione come unico orizzonte di ogni conoscere. Il volume comprende, oltre alla Presentazione di A. Lamacchia e a un'Introduzione dedicata alla storia del testo, una cronologia della vita e delle opere di Campanella, un'ampia nota bibliografica e vari indici. M.L.B.



[T]

T.C., *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Vivarium, Napoli 1992, 804 pp.

Prima opera a stampa di Campanella, pubblicata a Napoli nel 1591, la *Philosophia sensibus demonstrata* era stata composta di getto tra il gennaio e l'agosto del 1589, quando l'autore, poco più che ventenne, si trovava nel piccolo

convento di Altomonte presso Cosenza. Essa seguiva la stesura di altri due testi, dal destino editoriale non altrettanto fortunato: il *De sensu rerum*, che sarebbe stato riscritto ed edito solo molti anni dopo, e il *De investigatione rerum*, sottrattogli a Bologna nel 1592 e mai pubblicato. Scopo dell'opera, da cui essa trae il suo carattere unitario pur nella diversità dei temi trattati, la difesa di Telesio dagli attacchi del giurista e filosofo napoletano Iacopo Antonio Marta, autore nel 1587 di un *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*. Sforzandosi di sgombrare il campo dalle critiche del Marta, in otto ampie «Disputationes» Campanella si diffondeva dunque sui capisaldi della filosofia telesiana e ne comprovava la fondatezza attraverso la discussione di un gran numero di fonti antiche e moderne. La presente edizione della *Philosophia sensibus demonstrata*, condotta in base alla stampa del 1591, rimasta l'unica, è completata da un'ampia nota del curatore sulla storia del testo, da un esteso apparato critico e da numerose note esplicative. La pubblicazione rientra nel piano dell'edizione critica delle opere complete di Tommaso Campanella, voluta da Luigi Firpo e promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli assieme alla Regione Calabria. M.L.B.



[T]

T.C., *Poesie*, a cura di L. Vanni, Guerini e Associati, Milano 1992, 112 pp.

Il libro è una edizione parziale della *Scelta d'alcune poesie filosofiche* di Campanella, con una introduzione e note di Luca Vanni. Senza motivare tale criterio editoriale (il libro è sprovvisto di indicazioni filologiche), il curatore riproduce il testo stabilito da Luigi Firpo a partire dalla stampa del 1622, invece che quello della più recente edizione critica curata da Lina Bolzoni per la Utet. Non è stato riprodotto inoltre, accanto alle poesie, il testo dell'*Esposizione*, il commento in prosa che Campanella aveva giustapposto ai versi, collocando in tal modo la *Scelta* entro lo spettro di un genere e di una tradizione letteraria precisi. L'Introduzione (pp. 7-17) affronta in termini generali alcuni dei principali temi che legano il piano concettuale delle 'poetiche' al modello di scrittura letteraria concretizzato nella *Scelta*, raggruppandoli attorno al nucleo teorico, ritenuto centrale da Vanni, della magia. Attenzione particolare è dedicata al fitto rapporto intertestuale che, sul piano lessicale e sul versante contenutistico, le poesie intrattengono con la scrittura di Dante e con i testi sacri. M.P.E.



[T]

Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636, a cura di G. Ernst e E. Canone, «Rivista di storia della filosofia», 1994, 2, pp. 353-366.

Già oggetto di studio, nel 1956, di uno degli *Appunti campanelliani* di Luigi Firpo, l'intricata vicenda legata alle tre lettere di Campanella a Nicolas Fabri de Peiresc del 1636, viene ricostruita da Germana Ernst e Eugenio Canone nel pubblicare l'autografo e la trascrizione, corredata da un ampio appa-

rato di note, di quella che ancora mancava all'appello e di cui si erano perse le tracce fin dal 1846. Datata 19 giugno 1636, questa lettera rappresenta un documento di grande interesse anche per quanto in essa si legge circa l'adesione all'atomismo da parte di Galileo — con il quale Campanella dice di aver discusso di persona a Roma — e di Paolo Sarpi, a proposito del quale la lettera richiama una testimonianza di Giovan Battista Della Porta. Altro personaggio di cui si parla è Francesco Sopravia, medico e filosofo calabrese attivo all'epoca di Telesio, sul cui atomismo Campanella si era già soffermato in una precedente lettera a Peiresc. Ora, rispondendo all'invito dell'erudito francese di fargli avere ulteriori notizie in proposito, lo Stilese ha modo di rievocare il suo giovanile entusiasmo per il filosofo cosentino e di accennare al ruolo non secondario avuto da Sopravia — «ch'era d'alto ingegno e commendava sopra tutti Democrito» (p. 365) —, se è vero, come dice, che egli si era adoperato per ottenere alcune sue opere, le quali «restaro in man di femine di casa» (*ibid.*), mentre non era riuscito a recarsi di persona a Seminara (luogo natio di Sopravia) a causa delle drammatiche vicende del 1599. G.L.P.

Hanno collaborato alla realizzazione di queste schede: Gennaro M. Barbutto, Massimo L. Bianchi, Paul R. Blum, Maria Pia Ellero, Gianfranco Formichetti, Rosa Rius Gatell, Paola Gatti, Miguel A. Granada, Giuseppe Landolfi Petrone, Michel-Pierre Lerner, Amalia Perfetti, Elisabetta Scapparone, Dagmar von Wille. La rassegna è stata chiusa il 18 ottobre '95. Tra le edizioni la cui uscita è stata annunciata entro il 1995 è da segnalare la nuova ed. critica del *De l'infinito* a cura di G. Aquilecchia nella raccolta delle «Oeuvres complètes» (*De l'infini, de l'univers et des mondes, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M.A. Granada, notes de J. Seidengart, traduction de J.-P. Cavaillé, Les Belles Lettres, Paris*). Sempre di Bruno, è prevista entro l'anno anche l'uscita di una ristampa della classica edizione semi-diplomatica dei Dialoghi italiani e del *Candelaio* pubblicata nel 1889 da Paul de Lagarde [Paul Anton Bötticher]. La ristampa, con altri significativi testi, apparirà — a cura di M. Ciliberto — nella collana «Cento libri per mille anni» dell'Istituto Poligrafico dello Stato. Di Campanella è annunciata l'uscita, entro il '95 nella BUR, di una nuova ed. della *Città del Sole*, seguita dalla «IV Quaestio» politica *De optima republica*, per la prima volta annotata e con una nuova trad. italiana, a cura di G. Ernst.

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA, SOTTO LE CURE DEL
GRUPPO EDITORIALE INTERNAZIONALE[®], ROMA · PISA, E DELLE
EDIZIONI DELL'ATENEIO[®], ROMA, PER CONTO DEGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI[®], PISA · ROMA,
NELLE OFFICINE DI PISA E DI AGNANO PISANO DELLA
GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA[®]



Gennaio 1996



Amministrazione ed abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. +39 (0)50 878066 (r.a.); telefax +39 (0)50 878732

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma

Abbonamento: Lire 45.000; *Subscription:* Abroad Lit. 60.000

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

Gli abbonamenti non disdetti entro il 30 novembre si intendono rinnovati anche per l'anno successivo

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Antonio Scollo